تفسير



تأليف

سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

الجزء الثاني

الكتاب الأول

الدار التونسية للنشر





بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾

قد خفى موقع هذه الآية من الآى التى بَعْدَها لأن الظاهر منها أنها إخبار عن أمر يقع فى المستقبل وأن القبلة المذكورة فيها هى القبلة التى كانت فى أول الهجرة بالمدينة وهى استقبال بيت المقدس وأنَّ التولى عنها هو نسخها باستقبال الكعبة فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ أى بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس لِمَا هو معلوم من دأبهم من الترصد للطعن فى تصرفات المسلمين فإن السورة نزلت متتابعة ، والأصل موافقة التلاوة للنزول فى السورة الواحدة إلا ما ثبت أنه نزل متأخرا ويتلى متقدما .

والظاهر أن المراد بالقبلة المحولة القبلةُ المنسوخة وهى استقبال بيت المقدس أعنى الشرقَ وهى قبلة اليهود ولم يشف أحد من المفسرين وأصحاب أسباب النزول الغليل فى هذا على أن المناسبة بينها وبين الآى الذى قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها .

والذى استقر عليه فهمى أن مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبةٌ بديعة ، وهى أن الآيات التى قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملته ، والكعبة وأن من يرغب عنها قد سفه نفسه، فكانت مثارا لأن يقول المشركون ، ما ولَّى محمدا وأتباعه عن قبلتهم التى كانوا عليها بمكة أى استقبال الكعبة مع أنه يقول إنه على ملة إبراهيم ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس، ولأنه قد تكررت الإشارة فى الآيات السابقة إلى هذا الغرض بقوله «ولله المشرق والمغرب» . وقوله . « ولن ترضىٰ عنك اليهود ولا النصرىٰ حتى تتبع ملتهم» كما ذكرناه هنا لك ، وقد علم الله ذلك منهم فأنبأ رسوله بقولهم وأتى فيه بهذا الموقع العجيب وهو أن جعله بعد الآيات المثيرة له وقبل الآيات التى

أُنزلت إليه فى نسخ استقبال بيت المقدس والأمر بالتوجه فى الصلاة إلى جهة الـكعبة ، لئلا يكون القرآن الذى فيه الأمر باستقبال الـكعبة نازلا بعد مقالة المشركين فيشمخوا بأنوفهم يقولون غيَّر محمد قبلته من أجل اعتراضنا عليـه فـكان لموضع هـذه الآية هنا أفضل تمـكن وأوثق ربط ، وبهذا يظهر وجه نزولها قبل آية النسخ وهى قوله « قد نرى تقلُّبَ وجهك فى السَّمآء » الآيات. لأن مقالة المشركين أو توقُّعها حاصل قبل نسخ استقبال بيت المقدس وناشىء عن التنويه بملة إبراهيم والـكعبة .

فالمراد بالسفهاء المشركون ويدل لذلك تبيينه بقوله «من الناس» فقد عرف فى اصطلاح القرآن النازل بمـكة أن لفظ الناس يراد به المشركون كما روى ذلك عن ابن عباس ولا يظهر أن يكون المراد به اليهود أو أهـل الـكتاب لأنه لو كان ذلك لَنَاسب أن يقال سيقولون بالإضمار لأن ذكرهم لم يزل قريبا من الآى السابقة إلى قوله «ولا تسألون» الآية .

ويعضدنا فى هـــذا ما ذكر الفخر عن ابن عباس والبراء بن عازب والحسن أن المراد بالسفهاء المشركون وذكر القرطبي أنه قول الزجاج ، ويجوز أن يكون المراد بهم المنافقين وقد سبق وصفهم بهذا فى أول السورة فيكون المقصود المنافقين الذين يبطنون الشرك ، والذى يبعثهم على هذا القول هو عين الذى يبعث المشركين عليه وقد روى عن السدى أن السفهاء هنا هم المنافقون .

أما الذين فسروا « السفهآء » باليهود فقد وقعوا فى حَيرة من موقع هذه الآية لظهور أن هـذا القول ناشىء عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول فـكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داع إليه لأنهم إنما يطعنون فى التحول عن استقبال بيت المقدس لأنه مسجدهم وهو قبلتهم فى قول كثير من العلماء ، ولذلك جزم أصحاب هـــذا القول بأن هذه الآية نزلت بعد نسخ استقبال بيت المقدس ورووا ذلك عن مجاهد وروى البخارى فى كتاب الصلاة من طريق عبد الله بن رجاء عن إسرائيل عن أبى إسحاق عن البراء حديث تحويل القبلة ووقع فيه « فقال السفهاء وهم اليهود «ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » ، وأخرجه فى كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد عن زهير عن أبى إسحاق عن البراء بغير هذه الزيادة ، ولـكن قال عوضها « وكانت اليهود

قد أعجبهم إذ كان يصلي قبَل بيت المقـــدس وأهل الـكتاب ، فلما وَلَّى وجهه قبَل البيت أنـكروا ذلك » ، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم عن زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين ، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق ، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد لأن مسلما والترمذى والنسائي قد رووا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل ولم يكن فيه إحدى الزيادتين ، فاحتاجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله سيقول السفهاء بمعنى التحقيق لا غير أى قد قال السفهاء ماولاهم.

ووجه فصل هذه الآية عما قبلها بدون عطف اختلاف الغرض عن غرض الآيات السابقة فهي استئناف محض ليس جوابا عن سؤال مقدر .

والأولى بقاء السين على معنى الاستقبال إذ لا داعي إلى صرفه إلى معنى المضي وقد علمتم الداعي إلى الإخبار به قبل وقوعه منهم وقال في الـكشاف « فائدة الإخبار به قبل وقوعه أن العلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع وأن الجواب العتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشغبه » وذكر ابن عطية عن ابن عباس أنه من وضع المستقبل موضع الماضي ليدل على استمرارهم فيه وقال الفخر إنه مختار القفال .

وكأنَّ الذى دعاهم إلى ذلك أنهم ينظرون إلى أن هذا القول وقع بعد نسخ استقبال بيت المقدس وأن الآية نزلت بعد ذلك وهـذا تـكلف ينبغي عدم التعويل عليـه ، والإخبار عن أقوالهم المستقبلة ليس بعزيز في القرآن مثل قوله « فسيقولون من يعيدنا ـ فسينغضون إليك رءوسهم » وإذا كان الذى دعاهم إلى ذلك ثبوت أنهم قالوا هـذه المقالة قبل نزول هـذه الآية وشيوع ذلك كان لتأويل المستقبل بالماضي وجه وجيه، وكان فيه تأييد لما أسلفناه في تفسير قوله تعالى « ولله المشرق والمغرب » ـ وقوله ـ « ولن ترضىٰ عنك اليهود ولا النصٰرىٰ » .

والسفهاء جمع سفيه الذى هو صفة مشبهة من سفه بضم الفاء إذا صار السفه له سجية وتقدم القول في السفه عند قوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » وفائدة وصفهم بأنهم من الناس مـع كونه معلوما هو التنبيه على بلوغهم الحد الأقصى من السفاهة بحيث لا يوجد في الناس سفهاء غير هؤلاء فإذا قسم نوع الإنسان أصنافا كان هؤلاء صنف السفهاء فيفهم أنه لا سفيه غيرهم على وجه المبالغة ، والمعنى أن كل من صدر منه هـذا القول هو سفيه سواء كان القائل اليهود أو المشركين من أهل مكة .

وضمير الجمع فى قوله « ما وَلَّاهُم » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور فى اللفظ حكاية لقول السفهاء ، وهم يريدون بالضمير أو بما يعبر عنه فى كلامهم أنه عائد على المسلمين .

وفعل(ولاهم)أصله مضاعف ولى إذا دنا وقرب ، فحقه أن يتعدى إلى مفعول واحد بسبب التضعيف فيقال ولاه من كذا أى قربه منه وولاه عن كذا أى صرفه عنه ومنه قوله تعالى هنا ماولاهم عن قبلتهم ، وشاع استعماله فى الكلام فكثر أن يحذفوا حرف الجر الذى يعديه إلى متعلق ثان فبذلك عدوه إلى مفعول ثان كثيرا على التوسع فقالوا ولى فلانا وجهه مثلا دون أن يقولوا ولى فلان وجهه من فلان أو عن فلان فأشبه أفعال كسا وأعطى ولذلك لم يعبأوا بتقديم أحد المفعولين على الآخر قال تعالى « فلا تُوَلُّوهم الأَدبْار » أصله فلا تولوا الأدبار منهم ، فالأدبار هو الفاعل فى المعنى لأنه لو رُفع لقيل وَلِيَ دُبُرُه الكافرين ، ومنه قوله تعالى « نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ » أى نجعله واليا مما تولى أى قريباً له أى ملازماً له فهذا تحقيق تصريفات هذا الفعل.

وجملة «ما وَلَّاهُم » إلخ هى مقول القول فضمائر الجمع كلها عائدة على معاد معلوم من المقام وهم المسلمون ولا يحتمل غير ذلك لئلا يلزم تشتيت الضمائر ومخالفة الظاهر فى أصل حكاية الأقوال .

والاستفهام فى قوله « ما وَلَّاهُم » مستعمل فى التعريض بالتخطئة واضطراب العقل .

والمراد بالقبلة فى قوله « عن قِبلتهم » الجهة التى يُوَلُّون إليها وجوههم عند الصلاة كما دل عليه السياق وأخبار سبب نزول هذه الآيات .

والقبلة فى أصل الصيغة اسم على زنة فِعْلة بكسر الفاء وسكون العين ، وهى زنة المصدر الدال على هيئة فعل الاستقبال أى التوجه اشتق على غير قياس بحذف السين والتاء ثم أطلقت على الشيء الذى يستقبِله المستقبلُ مجازاً وهو المراد هنا لأن الانصراف لا يكون عن الهيئة قال حسان فى رثاء أبى بكر رضى الله عنه :

* أَلَيْسَ أَوَّلَ من صلّى لقبلتكم *

والأظهر عندى أن تكون القبلة اسم مفعول على وزن فِعْل كالذِّبح والطِّحْن وتأنيثه باعتبار الجهة كما قالوا : ما له فى هذا الأمر قِبْلَة ولا دِبْرَة أى وِجهة .

وإضافة القبلة إلى ضمير المسلمين للدلالة على مزيد اختصاصها بهم إذ لم يستقبلها غيرهم من الأمم لأن المشركين لم يكونوا من المصلين وأهلَ الكتاب لم يكونوا يستقبلون فى صلاتهم ،

وهذا مما يعضد حمل « السفهآء » على المشركين إذ لو أريد بهم اليهود لقيل عن قبلتنا إذ لا يرضون أن يضيفوا تلك القبلة إلى المسلمين ، ومن فسر « السفهآء » باليهود ونسب إليهم استقبال بيت المقدس حَمَل الإضافة على أدنى ملابسة لأن المسلمين استقبلوا تلك القبلة مدة سنةٍ وأشهرٍ فصارت قبلة لهم .

وضمير الجمع فى قوله « ما وَلَّىٰهُم » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور اللفظ حكاية لقول السفهاء وهم يريدون بالضمير أو بمساويه فى كلامهم عودهُ على المسلمين .

وقوله « التى كانوا عليها » أى كانوا ملازمين لها فعَلَى هنا للتمكن المجازى وهو شدة الملازمة مثل قوله « أُوْلَـٰئِكَ على هُدًى من ربهم » ، وفيه زيادة توجيه للإنكار والاستغراب أى كيف عدلوا عنها بعد أن لازموها ولم يكن استقبالهم إياها مجرد صدفة فإنهم استقبلوا الكعبة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة .

واعلم أن اليهود يستقبلون بيت المقدس وليس هذا الاستقبال من أصل دينهم لأن بيت المقدس إنما بنى بعد موسى عليه السلام بناه سليمان عليه السلام، فلا تجد فى أسفار التوراة الخمسة ذكراً لاستقبال جهة معينة فى عبادة الله تعالى والصلاةِ والدعاء ، ولكن سليمان عليه السلام هو الذى سنّ استقبال بيت المقدس ففى سفر الملوك الأول أن سليمان لما أتم بناء بيت المقدس جمع شيوخ إسرائيل وجمهورهم ووقف أمام المذبح فى بيت المقدس وبسط يديه ودعا الله دعاء جاء فيه : « إذا انكسر شعبُ إسرائيل أَمام العدو ثم رجعوا واعترفوا وصلَّوا نحو هذا البيت فأرجعهم إلى الأرض التى أعطيت لآبائهم وإذا خرج الشعب لمحاربة العدو وصلَّوا إلى الرب نحو المدينة التى اخترتَها والبيتِ الذى بنيتهُ لاسمك فاسمعْ صلاتهم وتضرعهم » إلخ ، وذكر بعد ذلك أن الله تجلّى لسليمان وقال له « قد سمعتُ صلاتك وتضرعك الذى تضرعتَ به أمامى » ، وهذا لا يدل على أن استقبال بيت المقدس شرط فى الصلاة فى دين اليهود وقصاراه الدلالة على أن التوجه نحو بيت المقدس بالصلاة والدعاء هيئة فاضلة، فلعل بنى إسرائيل التزموه لا سيا بعد خروجهم من بيت المقدس أو أن أنبياءهم الموجودين بعد خروجهم أمروهم بذلك بوحى من الله .

وقد قال ابن عباس ومجاهد : كان اليهود يظنون أن موافقة الرسول لهم فى القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية ، وجرى كلام ابن العربى فى أحكام القرآن

على الجزم بأن اليهود كانوا يستقبلون بيت المقدس بناء على كلام ابن عباس ومجاهد، ولم يثبت هذا من دين اليهود كما علمت ، وذكر الفخر عن أبى مسلم ما فيه أن اليهود كانوا يستقبلون جهةَ المغربِ وأن النصارى يستقبلون المشرق ، وقد علمت آنفا أن اليهود لم تكن لهم فى صلاتهم جهة معينة يستقبلونها وأنهم كانوا يتيمنون فى دعائهم بالتوجه إلى صوب بيت المقدس على اختلاف موقع جهته من البلاد التى هم بها فليس لهم جهة معينة من جهات مطلع الشمس ومغربها وما بينهما فلما تقرر ذلك عادة عندهم توهموه من الدين وتعجبوا من مخالفة المسلمين فى ذلك . وأما النصارى فإنهم لم يقع فى إنجيلهم تغيير لما كان عليه اليهود فى أمر الاستقبال فى الصلاة ولا تعيين جهة معينة ولكنهم لما وجدوا الروم يجعلون أبواب هياكلهم مستقبلة لمشرق الشمس بحيث تدخل أشعة الشمس عند طلوعها من باب الهيكل وتقع على الصَّنم صاحب الهيكل الموضوع فى منتهى الهيكل عكسوا ذلك فجعلوا أبواب الكنائس إلى الغرب وبذلك يكون المذبح إلى الغرب والمصلون مستقبلين الشرق، وذكر الخفاجى أن بولس هو الذى أمرهم بذلك، فهذه حالة النصارى فى وقت نزول الآية ثم إن النصارى من العصور الوسطى إلى الآن توسعوا فتركوا استقبال جهة معينة فلذلك تكون كنائسهم مختلفة الاتجاه وكذلك المذابح المتعددة فى الكنيسة الواحدة .

وأما استقبال الكعبة فى الحنيفية فالظاهر أن إبراهيم عليه السلام لما بنى الكعبة استقبلها عند الدعاء وعند الصلاة لأنه بناها للصلاة حولها فإن داخلها لا يسع الجماهير من الناس وإذا كان بناؤها للصلاة حولها فهى أول قبلة وُضعت للمصلى تجاهها وبذلك اشتهرت عند العرب ويدل عليه قول زيد بن عَمرو بن نفيل :

عذت بما عاذ به إبراهمْ مستقبل الكعبة وهو قائم

أما توجهه إلى جهتها من بلد بعيد عنها فلا دليل على وقوعه فيكون الأمر بالتزام الاستقبال فى الصلاة من خصائص هذه الشريعة ومن جملة معانى إكمال الدين بها كما سنبينه .

وقد دلت هذه الآية على أن المسلمين كانوا يستقبلون جهة ثم تحولوا عنها إلى جهة أخرى وليست التى تحول إليها المسلمون إلا جهة الكعبة فدل على أنهم كانوا يستقبلون بيت المقدس وبذلك جاءت الآثار . والأحاديثُ الصحيحة فى هذا ثلاثة ، أولها وأصحها حديث الموطأ عن ابن دينار عن ابن عمر بينما الناس فى صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت فقال إن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة ورواه أيضاً البخارى من طريق مالك ، ومسلم من طريق مالك ومن طريق عبد العزيز بن مسلم وموسى بن عقبة ، وفيه أن نزول آية تحويل القبلة كان قبل صلاة الصبح وأنه لم يكن فى أثناء الصلاة وأنه صلى الصبح للكعبة وهذا الحديث هو أصل الباب وهو فصل الخطاب ، ثانيها حديث مسلم عن أنس بن مالك وفيه «فمر رجل من بنى سلمة وهم ركوع فى صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى ألا إن القبلة قد حُوِّلت فمالوا كما هم نحو القبلة ، الثالث حديث البخارى ومسلم واللفظ للبخارى فى كتاب التفسير عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله يحب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله تعالى «قد نرى تقلب وجهك فى السماء» فتوجه نحو الكعبة — ثم قال — فصلى مع النبىء رجل ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الأنصار فى صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال : هو يشهد أنه صلى مع رسول الله وأنه توجه نحو الكعبة فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة » ، وحمل ذكر صلاة الصبح فى روايتى ابن عمر وأنس بن مالك وذكر صلاة العصر فى رواية البراء كلٌّ على أهل مكان مخصوص ، وهنا لك آثار أخرى تخالف هذه لم يصح سندها ذكرها القرطبى .

فتحويل القبلة كان فى رجب سنة اثنتين من الهجرة قبل بدر بشهرين وقيل يوم الثلاثاء نصف شعبان منها .

واختلفوا فى أن استقباله صلى الله عليه وسلم بيت المقدس هل كان قبل الهجرة أو بعدها ، فالجمهور على أنه لما فرضت عليه الصلاة بمكة كان يستقبل الكعبة فلما قدم المدينه استقبل بيت المقدس تألُّفاً لليهود قاله بعضهم وهو ضعيف ، وقيل كان يستقبل بيت المقدس وهو فى مكان يجعل الكعبة أمامه من جهة الشرق فيكون مستقبلا الكعبة وبيت المقدس معاً، ولم يصح هذا القول. واختلفوا هل كان استقبال بيت المقدس بأمر من الله، فقال ابن عباس والجمهور أوجبه الله عليه بوحى ثم نسخه باستقبال الكعبة ودليلهم قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها » الآية ، وقال الطبرى كان مخيراً بين الكعبة وبيت المقدس واختار بيت المقدس استئلافاً لليهود ، وقال الحسن وعكرمة وأبو العالية ، كان ذلك عن اجتهاد من النبىء صلى الله

عليه وسلم وعلى هذا القول يكون قوله تعالى « فلنولينك قبلة ترضاها » دالا على أنه اجتهد فرأى أن يتبع قبلة الدينين اللذين قبله ومع ذلك كان يود أن يأمره الله باستقبال الكعبة ، فلما غيرت القبلة قال السفهاء وهم اليهود أو المنافقون على اختلاف الروايات المتقدمة وقيل كفار قريش قالوا اشتاق محمد إلى بلده وعن قريب يرجع إلى دينكم ذكره الزجاج ونسب إلى البراء بن عازب وابن عباس والحسن ، وروى القرطبي أن أول من صلى نحو الكعبة من المسلمين أبو سعيد بن المعلى وفى الحديث ضعف .

وقوله « قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشآء إلى صراط مستقيم » جواب قاطع معناه أن الجهات كلها سواء فى أنها مواقع لبعض المخلوقات المعظمة فالجهات ملك لله تبعاً للأشياء الواقعة فيها المملوكة له ، وليست مستحقة للتوجه والاستقبال استحقاقاً ذاتياً . وذكر المشرق والمغرب مراد به تعميم الجهات كما تقدم عند قوله تعالى « ولله المشرق والمغرب » ، ويجوز أن يكون المراد من المشرق والمغرب الكناية عن الأرض كلها لأن اصطلاح الناس أنهم يقسمون الأرض إلى جهتين شرقية وغربية بحسب مطلع الشمس ومغربها ، والمقصود أن ليس لبعض الجهات اختصاص بقرب من الله تعالى لأنه منزه عن الجهة وإنما يكون أمره باستقبال بعض الجهات لحكمة يريدها كالتيمن أو التذكر فلا بدع فى التولى لجهة دون أخرى حسب ما يأمر به الله تعالى ، فقوله تعالى «قل لله المشرق والمغرب» إشارة إلى وجه صحة التولية إلى الكعبة ، وقوله « يهدى من يشآء » إشارة إلى وجه ترجيح التولية إلى الكعبة على التولية إلى غيرها لأن قوله «يهدى من يشاء» تعريض بأن الذى أمر الله به المسلمين هو الهدى دون قبلة اليهود إلا أن هذا التعريض جىء به على طريقة الكلام المنصف من حيث ما فى قوله من يشاء من الإجمال الذى يبينه المقام فإن المهدى من فريقين كانا فى حالة واحدة هو الفريق الذى أمره من بيده الهدى بالعدول عن الحالة التى شاركه فيها الفريق الآخر إلى حالة اختص هو بها ، فهذه الآية بهذا المعنى فيها إشارة إلى ترجيح أحد المعنيين من الكلام الموجه أقوى من آية « وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين » .

وقد سلك فى هذا الجواب لهم طريق الإعراض والتبكيت لأن إنكارهم كان عن عناد لا عن طلب الحق فأجيبوا بما لا يدفع عنهم الحيرة ولم تبين لهم حكمة تحويل القبلة ولا أحقية الكعبة بالاستقبال وذلك ما يعلمه المؤمنون .

فأما إذا جرينا على قول الذين نسبوا إلى اليهود استقبال جهة المغرب وإلى النصارى استقبال جهة المشرق من المفسرين فيأتى على تفسيرهم أن نقول إن ذكر المشرق والمغرب إشارة إلى قبلة النصارى وقبلة اليهود ، فيكون الجواب جوابا بالإعراض عن ترجيح قبلة المسلمين لعدم جدواه هنا ، أو يكون قوله « يهدى من يشآء إلى صرٰط مستقيم » إيماء إلى قبلة الإسلام ، والمراد بالصراط المستقيم هنا وسيلة الخير ومايوصل إليه كما تقدم فى قوله تعالى « اهدنا الصرٰط المستقيم » فيشمل ذلك كل هَدْى إلى خير ومنه الهدى إلى استقبال أفضل جهة . فجملة«يهدى من يشاء»حال من اسم الجلالة ولا يحسن جعلها بدل اشتمال من جملة « لله المشرقُ والمغربُ » لعدم وضوح اشتمال جملة«قل لله المشرق والمغرب»على معنى جملة « يَهدى من يشآء » إذ مفاد الأولى أن الأرض جميعها لله أى فلا تتفاضل الجهات ومفاد الثانية أن الهدى بيد الله .

واتفق علماء الإسلام على أن استقبال الكعبة أى التوجه إليها شرط من شروط صحة الصلاة المفروضة والنافلة إلا لضرورة فى الفريضة كالقتال والمريض لا يجد من يوجهه إلى جهة القبلة أو لرخصة فى النافلة للمسافر إذا كان راكبا على دابة أو فى سفينة لا يستقر بها . فأما الذى هو فى المسجد الحرام ففرض عليه استقبال عين الكعبة من أحد جوانبها ومن كان بمكة فى موضع يعاين منه الكعبة فعليه التوجه إلى جهة الكعبة التى يعاينها فإذا طال الصف من أحد جوانب الكعبة وجب على من كان من أهل الصف غيرَ مقابل لركن من أركان الكعبة أن يستدير بحيث يصلون دائرين بالكعبة صفا وراء صف بالاستدارة ، وأما الذى تَغيب ذات الكعبة عن بصره فعليه الاجتهاد بأن يتوخى أن يستقبل جهتها فمن العلماء من قال يتوخَّى المصلى جهةَ مصادفة عين الكعبة بحيث لو فُرِض خط بينه وبين الكعبة لوجَدَ وجهه قُبالة جدارها ، وهذا شاق يعسر تحققه إلا بطريق إرصاد علم الهيئة ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السمت وهذا قول ابن القصار واختاره أحد أشياخ أبى الطيب عبد المنعم الكندى ونقله المالكية عن الشافعى ، ومن العلماء من قال يتوخى المصلى أن يستقبل جهةً أقرب ما بينه وبين الكعبة بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ويعبر عن هذا باستقبال الجهة أى جهة الكعبة وهذا قول أكثر المالكية واختاره الأبهرى والباجى وهو قول أبى حنيفة وأحمد بن حنبل وهو من التيسير ورفع

الحرج ، ومن كان بالمدينة يستدل بموضع صلاة النبيء صلى الله عليه وسلم فى مسجده لأن الله أذن رسوله بالصلاة فيه ، وروى ابن القاسم عن مالك أن جبريل هو الذى أقام للنبيء صلى الله عليه وسلم قبلة مسجده .

وبين المازرى معنى للمسامتة بأن يكون جزء من سطح وجه المصلى وجزء من سمت الكعبة طرفى خط مستقيم وذلك ممكن بكون صف المصلين كالخط المستقيم الواصل بين طرفى خطين متباعدين خرجا من المركز إلى المحيط فى جهته لأن كل نقطة منه ممر لخارج من المركز الى المحيط ا هـ ، واستبعد عزالدين بن عبد السلام هذا الكلام بأن تكليف البعيد استقبال عين البيت لا يطاق ، وبإجماعهم على صحة صلاة ذوى صف مائةِ ذراع وعَرضُ البيت خمسة أذرع فبعض هذا الصف خارج عن سمت البيت قطعاً ووافقه القرافى ثم أجاب بأن البيت لمستقبليه كمركز دائرة لمحيطها والخطوط الخارجة من مركز لمحيطه كلما قربت منه اتسعت ولا سيما فى البعد .

فإذا طالت الصفوف فلا حرج عليهم لأنهم إنما يجب عليهم أن يكونوا متوجهين نحو الجهة التى يعبرون عنها بأنها قبلة الصلاة .

ومن أخطأ القبلة أو نسى الاستقبال حتى فرغ من صلاته لا يجب عليه إعادة صلاته عند مالك وأبى حنيفة وأحمد إلا أن مالكا استحب له أن يعيدها ما لم يخرج الوقت ولم ير ذلك أبو حنيفة وأحمد وهذا بناء على أن فرض المكلف هو الاجتهاد فى استقبال الجهة وأما الشافعي فأوجب عليه الإعادة أبدا بناء على أنه يرى أن فرض المكلف هو إصابة سمت الكعبة .

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾

هذه الجملة معترضة بين جملة « سيقول السُّفهآء » إلخ ، وجملة « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها » إلخ ، والواو اعتراضية وهى من قبيل الواو الاستئنافية ، فالآية السابقة لما أشارت إلى أن الذين هدوا إلى صراط مستقيم هم المسلمون وأن ذلك فضل لهم ناسب أن يستطرد لذكر فضيلة أخرى لهم هى خير مما تقدم وهى فضيلة كون المسلمين عُدولا خياراً

ليشهدوا على الأمم لأن الآيات الواقعة بعدها هي فى ذكر أمر القبلة وهذه الآية لا تتعلق بأمر القبلة .

وقوله (كذلك) مركب من كاف التشبيه واسم الإشارة فيتعيَّن تعَرُّف المشار إليه وما هو المشبه به قال صاحب الكشاف « أى مثلَ ذلك الجَعْل العَجيب جعلنا كم أمةً وسطا » فاختلف شارحُوه فى تقرير كلامه وتبين مراده : فقال البيضاوى « الإشارة إلى المفهوم أى (ما فهم) من قوله « يَهدى مَن يشآء إلى صِرَاط مستقيم » أى كما جعلنا كم أمة وسطا أو كما جعلنا قبلتكم أفضلَ قِبلة جعلنا كم أمة وسطا اه » أى أن قوله « يهدى من يشاء » يُومِىء إلى أن المهدى هم المسلمون وإلى أن المهدى إليه هو استقبال الكعبة وقت قول السفهاء ما وَلَّاهم على ما قدمناه وهذا يجعل الكاف باقية على معنى التشبيه ولم يعرج على وصف الكشاف الجعل بالعجيب كأنه رأى أن اسم الإشارة لا يتعين للحمل على أكثر من الإشارة وإن كان إشارة البعيد فهو يستعمل غالبا من دون إرادة بُعد وفيه نظر ، والمشار إليه على هذا الوجه معنى تقدم فى الكلام السَّابق فالإشارة حينئذ إلى مذكور متقرر فى العِلم فهى جارية على سَنَن الإشارات . وحمل شراح الكشاف الكاف على غير ظاهر التشبيه ، فأما الطيبي والقطب فقالا الكاف فيه اسم بمعنى مِثل منتصب على المفعولية المطلقة لِجعلنا كم أى مثلَ الجَعْل العجيب جعلنا كم فليس تشبيها ولكنه تمثيل لحالة والمشار إليه ما يفهم من مضمون قوله « يهدى » وهو الأمر العجيب الشأن أى الهدى التام ، ووجه الإتيان بإشارة البعيد التنبيه على تعظيم المشار إليه وهو الذى عناه فى الكشاف بالجعل العجيب ، فالتعظيم هنا لبداعة الأمر وعجابته ثم إن القطب ساق كلاما نقض به صدر كلامه .

وأما القزوينى صاحبُ الكَشْف والتفتزانى فبيناه بأن الكاف مقحمة كالزائدة لا تدل على تمثيل ولا تشبيه فيصير اسم الإشارة على هذا نائبا مناب مفعول مطلق لجعلنا كم كأنه قيل ذلك الجعلَ جعلنا كم أى فعدل عن المصدر إلى اسم إشارته النائب عنه لإفادة عجابة هذا الجعل بما مع اسم الإشارة من علامة البعد المتعين فيها لبعد المرتبة .

والتشبيه على هذا الوجه مقصود منه المبالغة بإيهام أنه لو أراد المشبِّه أن يشبه هذا فى غرابته لما وجد له إلا أن يشبهه بنفسه وهذا قريب من قول النابغة « والسفاهة كاسمها »

فليست الكاف بزائدة ولا هى للتشبيه ولكنها قريبة من الزائدة ، والإشارة حينئذ إلى ماسيذكر بعد اسم الإشارة ، وكلام الكشاف أظهر فى هذا المحمل فيدل على ذلك تصريحه فى نظائره إذ قال فى قوله تعالى « كذلك وأورثناها بنى إسرائيل » ـ الكاف منصوبة على معنى مثل أى مثل ذلك الإخراج ـ « أخرجناهم وأورثناها » .

واعلم أن الذى حدا صاحب الكشاف إلى هذا المحمل أن استعمال اسم الإشارة فى هذا وأمثاله لا يطرد فيه اعتبار مشار إليه مما سبق من الكلام ألا ترى أنه لايتجه اعتبار مشار إليه فى هذه الآية وفى آية سورة الشعراء ولكن صاحب الكشاف قد خالف ذلك فى قوله تعالى فى سورة الأنعام « وكذلك جعلنا لكل نبىء عدوا » فقال « كما خلَّيْنا بينك وبين أعدائك كذلك فعلنا بمن قبلك من الأنبياء وأعدائهم » اهـ وما قاله فى هذه الآية منزع حسن ؛ لكنه لم يضرب الناظرون فيه بعَطن .

والتحقيق عندى أن أصل « كذلك » أن يدل على تشبيه شىء بشىء والمشبه به ظاهر مشار إليه أو كالظاهر ادعاءً ، فقد يكون المشبه به المشار إليه مذكورا مثل قوله تعالى « وكذلك أَخْذُ ربِّك إذا أخذ القُرىٰ وهى ظالمة » إشارة إلى قوله « وما ظَلَمْنَاهُم ولَكِنْ ظَلَمُوا أنفسهم فما أغنت عنهم ءالهتُهُم التى يدعُون من دون الله » الآية. وكقول النابغة :

فأَلْفَيْتُ الأَمانةَ لم تَخُنْهـا كذلك كانَ نوحٌ لا يَخُون

وقد يكون المشبه به المُشارُ إليه مفهوما من السياق فيحتمل اعتبار التشبيه ويُحتمل اعتبار المفعوليَّة المطلقة كقولِ أبى تمَّام :

كَذا فليجلَّ الخَطْبُ ولْيَفْدَحِ الأَمْر فليس لعين لم يفض دمعُهـا عُذر

قال التبريزى فى شرحه الإشارة للتعظيم والتهويل وهو فى صدر القصيدة لم يسبق له مايشبه به فقُطع النظر فيه عن التشبيه واستعمل فى لازم معنى التشبيه اهـ ، يعنى أن الشاعر أشار إلى الحادث العظيم وهو موت محمد بن حميد الطوسى ، ومثله قول الأسدى من شعراء الحماسة يرثى أخاه(١) .

فهكذا يذهب الزمانُ ويفـ ـنَى العلم فيـه ويَدْرُسُ الأَثَر

(١) وقيل البيت لابن كناسة فى رثاء حماد الراوية ، وقال الجاحظ هو لبعض الشعراء فى رثاء بعض العلماء .

وقوله تعالى «وكذٰلك جعلنٰكم أمة وسطا» على ما فسر به البيضاوى من هذا القبيل .
وقد يكون مرادا منه التنويه بالخبر فيجعل كأنه مما يروم المتكلم تشبيهه ثم لا يجد إلا أن يشبهه بنفسه وفى هذا قطع للنظر عن التشبيه فى الواقع ومثله قول أحد شعراء فزارة فى الأدب من الحماسة :

كذاكَ أُدِّبْتُ حتى صار من خُلُقى أنى رأيتُ مِلاكَ الشِّيمة الأدبا

أى أدبت هذا الأدب الكامن العجيب ، ومنه قول زهير:

كَذَلك خِيمهم ولكُلِّ قوم إذا مَسَّتْهم الضَّراء خِيمُ

وقوله تعالى « وكذٰلك جعلنٰكم أمة وسطا » من هذا القبيل عند شراح الكشاف وهو الحق ، وأوضح منه فى هذا المعنى قوله تعالى « وكذٰلك فتنا بعضهم ببعض » فإنه لم يسبق ذكر شىء غير الذى سماه الله تعالى فتنة أخذا من فعل فتنا .

والإشارة على هذا المحمل المشار إليه مأخوذ من كلام متأخر عن اسم الإشارة كما علمت آنفا لأنه الجعل المأخوذ من جعلنا كم ، وتأخير المشار إليه عن الإشارة استعمال بليغ فى مقام التشويق كقوله تعالى « قال هٰذا فِراق بَينى وبينِك » أو من كلام متقدم عن اسم الإشارة كما للبيضاوى إذ جعل المشار إليه هو الهدى المأخوذة من قوله تعالى « يهدى من يشاء » ولعله رأى لزوم تقدم المشار إليه .

والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به أو للشىء الواقع بين أشياء محيطة به ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفا ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق مايحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والعزة : طبعا كوسط الوادى لاتصل إليه الرعاة والدواب إلابعد أكل ما فى الجوانب فيبقى كثير العشب والكلأ ، ووضعا كوسط المملكة يجعل محل قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبتها لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة ، وكواسطة العقد لأنفس لؤلؤة فيه ، فمن أجل ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفا فأطلقوه على الخيار النفيس كناية قال زهير :

هُمُ وسَط يَرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالى بمعضل

وقال تعالى « قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تُسبحون » .

ويقال أوسط القبيلة لصميمها . وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلا بين خلقين

ذميمين فيهما إفراط وتفريط كالشجاعة بين الجبن والتهور ، والكرم بين الشح والسرف والعدالة بين الرحمة والقساوة ، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس فلذلك روى حديث « خير الأمور أوساطها » وسنده ضعيف وقد شاع هذان الإطلاقان حتى صارا حقيقتين عرفيتين .

فالوسط فى هذه الآية فسر بالخيار لقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وفسر بالعدول والتفسير الثانى رواه الترمذى فى سننه عن حديث أبى سعيد الخدرى عن النبىء صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح ، والجمع فى التفسيرين هو الوجه كما قدمناه فى المقدمة التاسعة .

ووصفت الأمة بوسط بصيغة المذكر لأنه اسم جامد فهو لجموده يستوى فيه التذكير والتأنيث مثل الوصف بالمصدر فى الجمود والإشعار بالوصفية بخلاف نحو رأيت الزيدين هذين فإنه وصف باسم مطابق لعدم دلالته على صفة بل هو إشارة محضة لا تشعر بصفة فى الذات .

وضمير المخاطبين هنا مراد به جميع المسلمين لترتبه على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيعم كل من صلى لها ، ولأن قوله لتكونوا شهداء قد فسر فى الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية .

والآية ثناء على المسلمين بأن الله قد ادخر لهم الفضل وجعلهم وسطا بما هيأ لهم من أسبابه فى بيان الشريعة بيانا جعل أذهان أتباعها سالمة من أن تروج عليهم الضلالات التى راجت على الأمم ، قال فخر الدين يجوز أن يكونوا وسطا بمعنى أنهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا المسيح ابن الله ، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتب واستخفوا بالرسل . واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة أى المجتهدين حجة شرعية فيما أجمعوا عليه ، وفى بيان هذا الاستدلال طرق :

الأول قال الفخر إن الله أخبر عن عدالة الأمة وخيريتها فلو أقدموا على محظور لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجة اه ، أى لأن مجموع المجتهدين عدول بقطع النظر عن احتمال تخلف وصف العدالة فى بعض أفرادهم ، ويبطل هذا أن الخطأ لا ينافى العدالة ولا الخيرية فلا تدل الآية على عصمتهم من الخطأ فيما أجمعوا عليه

وهذا رَدٌّ متمكن ، وأجيب عنه بأن العدالة الكاملة التي هي التوسط بين طرفي إفراط وتفريط تستلزم العصمة من وقوع الجميع في الخطأ في الأقوال والأفعال والمعتقدات ، الطريق الثاني قال البيضاوي لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت عدالتهم اهـ ، يعني أن الآية اقتضت العدالة الكاملة لاجتماع الأمة فلو كان إجماعهم على أمر باطل لانثلمت عدالتهم أي كانت ناقصة وذلك لا يناسب الثناء عليهم بما في هذه الآية ، وهذا يرجع إلى الطريق الأول ، الطريق الثالث قال جماعة الخطاب للصحابة وهم لا يجمعون على خطأ فالآية حجة على الإجماع في الجملة ، ويرد عليه أن عدالة الصحابة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد وقد يكون إجماعهم عن اجتهاد أما إجماعهم على ما هو من طريق النقل فيندرج فيما سنذكره.

والحق عندي أن الآية صريحة في أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلها لا لخصوص علمائها فلا معنى للاحتجاج بها من هاته الجهة على حجية الإجماع الذي هو من أحوال بعض الأمة لا من أحوال جميعها ، فالوجه أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيما طريقه النقل للشريعة وهو المعبر عنه بالتواتر وبما علم من الدين بالضرورة وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو صفة للنبيء صلى الله عليه وسلم مما هو تشريع مؤصل أو بيان مجمل مثل أعداد الصلوات والركعات وصفة الصلاة والحج ومثل نقل القرآن ، وهذا من أحوال إثبات الشريعة ، به فسرت المجملات وأسست الشريعة ، وهذا هو الذي قالوا بكفر جاحد المجمع عليه منه ، وهو الذي اعتبر فيه أبو بكر الباقلاني وفاق العوام واعتبر فيه غيره عدد التواتر ، وهو الذي يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدم على الأدلة كلها .

وأما كون الآية دليلا على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية إلاَّ بأن يقال إن الآية يستأنس بها لذلك فإنها لما أخبرت أن الله تعالى جعل هذه الأمة وسطا وعلمنا أن الوسط هو الخيار العدل الخارج من بين طرفي إفراط وتفريط علمنا أن الله تعالى أكمَلَ عقولَ هذه الأمة بما تنشأ عليه عقولهم من الاعتياد بالعقائد الصحيحة ومجانبة الأوهام السخيفة التي ساخت فيها عقول الأمم ، ومن الاعتياد بتلقي الشريعة من طرق العدول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطاً بالنسبة للعلماء وفَهْماً بالنسبة للعامة، فإذا كان كذلك لزم من معنى الآية أن عقول أفراد هاته الأمة عقول قيِّمة وهو معنى كونها وسطا ، ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كل طبقة من الأمة وكلّ فرد، ولما كان الوصف الذي ذكر

أثبتَ لمجموع الأمة قلنا إن هذا المجموع لايقع فى الضلال لا عمداً ولا خطأ ، أما التعمد فلأنه ينافى العدالة وأما الخطأ فلأنه ينافى الخلقة على استقامة الرأى فإذا جاز الخطأعلى آحادهم لا يجوز توارد جميع علمائهم على الخطأ نظراً ، وقد وقع الأمران للأمم الماضية فأجمعوا على الخطأ متابعة لقول واحدمنهم لأن شرائعهم لم تحذرهم من ذلك أو لأنهم أساءوا تأويلها ، ثم إن العامة تأخذ نصيباً من هذه العصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقلى فقط وبهذا ينتظم الاستدلال .

وقوله « لتكونوا شهدآء » علة لجَعْلِهم وسطا فإن أفعال الله تعالى كلها منوطة بحكم وغايات لعلمه تعالى وحكمته وذلك عن إرادة واختيار لا كصدور المعلول عن العلة كما يقول بعض الفلاسفة، ولا بوجوب وإلجاء كما توهمه عبارات المعتزلة وإن كان مرادهم منها خيراً فإنهم أرادوا أن ذلك واجب لذاته تعالى لكمال حكمته .

والناس عام والمراد بهم الأمم الماضون والحاضرون وهذه الشهادة دنيوية وأخروية . فأما الدنيوية فهى حكم هاته الأمة على الأمم الماضين والحاضرين بتبرير المؤمنين منهم بالرسل المبعوثين فى كل زمان وبتضليل الكافرين منهم برسلهم والمكابرين فى العكوف على مللهم بعد مجىء ناسخها وظهورِ الحق ، وهذا حكم تاريخى دينى عظيم إذا نشأت عليه الأمة نشأت على تعود عرض الحوادث كلها على معيار النقد المصيب . والشهادة الأخروية هى مارواه البخارَى والترمذى عن أبى سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاء بنوح يوم القيامة فيقال له هل بلغت فيقول نعَمْ يارب فتُسْأل أمتُه هل بَلّغكم فيقولون ما جاءنا من نذير فيقول الله مَن شهودك فيقول محمد وأمته فيجاء بكم فتشهدون ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» قال عدلا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً اﻫ . فقوله ثم قرأ يدل على أن هذه الشهادة من جملة معنى الآية لا أنها عين معنى الآية ، والظاهر من التعليل هو الشهادة الأولى لأنها المتفرعة عن جعلنا أمة وسطا ، وأما مجىء شهادة الآخرة على طِبقها فذلك لما عرفناه من أن أحوال الآخرة تكون على وفق أحوال الدنيا قال تعالى « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيٰمة أعمىٰ قال رب لم حشرتنى أعمىٰ وقد كنتُ بصيرا قال كذٰلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذٰلك اليوم تنسىٰ » .

ومن مكملات معنى الشهادة على الناس في الدنيا وجوب دَعوتنا الأممَ للإسلام، ليقوم ذلك مقامَ دعوة الرسول إياهم حتى تتم الشهادة للمؤمنين منهم على المعرضين .

والشهادة على الأمم تكون لهم وعليهم ، ولكنه اكتفى في الآية بتعديتها بعلى إشارة إلى أن معظم شهادة هذه الأمة وأهمها شهادتهم على المعرضين لأن المؤمنين قد شهِد لهم إيمانهم فالاكتفاء بعلى تحذير للأمم من أن يكونوا بحيث يشهد عليهم وتنويه بالمسلمين بحالة سلامتهم من وصمة أن يكونوا ممن يشهد عليهم وبحالة تشريفهم بهاته المنقبة وهي إثقاف المخالفين لهم بموجب شهادتهم .

وقوله « ويكونَ الرسول عليكم شهيدا » معطوف على العلة وليس علة ثانية لأنه ليس مقصوداً بالذات بل هوَ تكميل للشهادة الأولى لأن جعلنا وسطا يناسبه عدم الاحتياج إلى الشهادة لنا وانتفاء الشهادة علينا ، فأما الدنيوية فشهادة الرسول علينا فيها هي شهادته بذاته على معاصريه وشهادة شرعه على الذين أتوا بعده إما بوفائهم ما أوجبه عليهم شرعه وإما بعكس ذلك ، وأما الأخروية فهي ما روى في الحديث المتقدم من شهادة الرسول بصدق الأمة فيما شهدت به ، وما روى في الحديث الآخر في الموطأ والصحاح « فَلَيُذَادَنَّ أقوام عن حوضي فأقول يا رب أمتي فيقال إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك إنهم بدلوا وغيروا فأقول سحقا سُحقا لمن بدل بعدى » . وتعدية شهادة الرسول على الأمة بحرف على مشاكلة لقوله قبله لتكونوا شهداء على الناس وإلاَّ فإنها شهادة للأمة وقيل بل لتضمين شهيداً معنى رقيباً ومهيمناً في الموضعين كما في الكشاف .

وقد دلت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشريفها حتى أظهر العليم بكل شيء أنه لا يقضي إلا بعد حصولها ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وان لم يشهده المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسماع ، والأدلة القاطعة وإن لم ير بعينيه أو يسمع باذنيه ، وأن التزكية أصل عظيم في الشهادة ، وأن المزكى يجب أن يكون أفضل وأعدل من المزكَّى ، وأن المزكى لا يحتاج للتزكية ، وأن الأمَّة لا تشهد على النبيء صلى الله عليه وسلم ولهذا كان يقول في حجة الوداع « أَلاَ هل بَلغْتُ فيقولون نعم فيقول اللهم أشْهَد » فجعل الله هو الشاهد على تبليغه وهذا من أدق النكت . وتقديم الجار والمجرور على عامله لا أراه إلا لمجرد الاهتمام

بتشريف أمر هذه الأمة حتى أنها تشهد على الأمم والرسل وهى لا يشهد عليها إلا رسولها ، وقد يكون تقديمه لتكون الكلمة التى تختم بها الآية فى محل الوقف كلمةً ذاتَ حرف مد قبل الحرف الأخير لأن المد أمكن للوقف وهذا من بدائع فصاحة القرآن ، وقيل تقديم المجرور مفيد لقصر الفاعل على المفعول وهو تكلف ومثله غير معهود فى كلامهم .

﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ﴾

الواو عاطفة على جملة « سيقول السفهآء من الناس » وما اتصل بها من الجواب بقوله قل لله المشرق والمغرب» قُصد به بيان الحكمة من شرع استقبال بيت المقدس ثم تحويل ذلك إلى شرع استقبال الكعبة وما بين الجملتين من قوله« وكذلك جعلناكم أمة وسطا» إلى آخرها اعتراض .

والجَعْل هنا جَعْل التشريع بدليل أن مفعوله من شؤون التعبد لا من شؤون الخلق وهو لفظ القبلة ، ولذلك ففعل جَعَل هنا متعد إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعنا ، فهذه الآيات نزلت بعد الأمر بالتوجه إلى الكعبة فيكون المراد بيت المقدس ، وعدل عن تعريف المسند باسمه إلى الموصول لمحاكاة كلام المردود عليهم حين قالوا ما ولا هم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع الإيماء إلى تعليل الحكمة المشار إليها بقوله تعالى« إلا لنعلم» أى ماجعلنا تلك قبلةً مع إرادة نسخها فألزمناكها زمناً إلا لنعلم إلخ .

والاستثناء فى قوله « إلا لنعلم » استثناء من علل وأحوال أى ما جعلنا ذلك لسبب وفى حال إلا لنظهر من كان صادق الإيمان فى الحالتين حالة تشريع استقبال بيت المقدس وحالة تحويل الاستقبال إلى الكعبة. وذكر عبدالحكيم أنه قد روى أن بعض العرب ارتدوا عن الإسلام لما استقبل رسول الله بيت المقدس حمية لقبلة العرب ، واليهود كانوا تأولوا لأنفسهم العذر فى التظاهر بالإسلام كما قررناه عند قوله تعالى « وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنا » فنافقوا وهم يتأولون للصلاة معه بأنها عبادة لله تعالى وزيادة على صلواتهم التى هم محافظون عليها إذا خلوا إلى شياطينهم مع أن صلاتهم مع المسلمين لا تشتمل على ماينافى تعظيم شعائرهم

إذ هم مستقبلون بيت المقدس فلما حولت القبلة صارت صفة الصلاة منافية لتعظيم شعائرهم لأنها استدبار لما يجب استقباله فلم تبق لهم سعة للتأويل فظهر من دام على الإسلام وأعرض المنافقون عن الصلاة .

وجعل علم الله تعالى بمن يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه علة هذين التشريعين يقتضى أن يحصل فى مستقبل الزمان من التشريع كما يقتضيه لام التعليل وتقدير أن بعد اللام وأن حرف استقبال مع أن الله يعلم ذلك وهو ذاتى له لا يحدث ولا يتجدد لكن المراد بالعلم هنا علم حصول ذلك وهو تعلق علمه بوقوع الشىء الذى علم فى الأزل أنه سيقع فهذا تعلق خاص وهو حادث لأنه كالتعلق التنجيزى للإرادة والقدرة وإن أغفل المتكلمون عدّه فى تعلقات العلم [1] .

ولك أن تجعل قوله «لنعلم من يتبع الرسول» كناية عن أن يعلم بذلك كل من لم يعلم على طريق الكناية الرمزية فيذكر علمه وهو يريد علم الناس كما قال إياس بن قبيصة الطائى :

وأَقدمْتُ والْخَطِّىُّ يَخْطِرُ بيننَا لأَعْلَمَ مَنْ جُبَّاؤها مِن شُجاعِها

أراد ليظهر من جبانها من شجاعها فأعلمه أنا ويعلمه الناس فجاء القرآن فى هذه الآية ونظائرها على هذا الأسلوب ، ولك أن تجعله كناية عن الجزاء للمتبع والمنقلب كل بما يناسبه ولك أن تجعل نعلم مجازا عن التحيز لنظهر للناس بقرينة كلمة من المسماة بمن الفصلية كما سماها ابن مالك وابن هشام وهى فى الحقيقة من فروع معانى من الابتدائية كما استظهره صاحب المغنى ، وهذا لا يريبك إشكال يذكرونه ، كيف يكون الجعل الحادث علة لحصول العلم القديم إذ تبين لك أنه راجع لمعنى كنائى .

والانقلاب الرجوع إلى المكان الذى جاء منه ، يقال انقلب إلى الدار ، وقوله «على عقبيه

---

(١) بعد أن كتبت هذا بسنين وجدت فى الرسالة الخاقانية للمحقق عبد الحكيم السلكوتى فى تحقيق المذاهب فى علم الله تعالى قوله « وقيل إن علمه تعالى له تعلقات أزلية بكل ما يصح أن يعلم ، وتعلقات متجددة بالمتجددات من حيث تجددها ووقوعها فى أزمنة متغيرة والتغيير فى التعلقات والإضافات لا يضر بكماله ، لأن ذلك التجدد ليس بنقصان فى ذاته بل لأن كماله التام يقتضى أن لا يكون المتجدد حاصلا له فى الأزل لنقصانه ، كما أن الممتنع لا تتعلق به القدرة لنقصانه لا لنقصان فى ذاته وقدرته » اهـ . ولم ينسب هذا القول إلى معين من الحكماء أو المتكلمين وهو تحقيق دقيق .

زيادة تأكيد فى الرجوع إلى ما كان وراءه لأن العقبين هما خلف الساقين أى انقلب على طريق عقبيه وهو هنا استعارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام رجوعا إلى الكفر السابق . ومن موصولة وهى مفعول نعلم والعلم بمعنى المعرفة وفعله يتعدى إلى مفعول واحد .

وقوله « وإنْ كانتْ لَكَبيرةً إلّا على الذين هَدَى الله » عطف على جملة وما جعلنا القبلة التى كنت عليها والمناسبة ظاهرة لأن جملة وإن كانت بمنزلة العلة لجملة تعلم من يتبع الرسول فإنها ما كانت دالة على الاتباع والانقلاب إلا لأنها أمر عظيم لا تساهل فيه فيظهر به المؤمن الخالص من المشوب والضمير المؤنث عائد للحادثة أو القبلة باعتبار تغيرها .

وإن مخففة من الثقيلة .

والكبيرة هنا بمعنى الشديدة المحرجة للنفوس. تقول العرب كبر عليه كذا إذا كان شديدا على نفسه كقوله تعالى « وإن كان كَبُر عليك إعراضهم » .

﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ 143

الجملة فى موضع الحال من ضمير (لنَعْلَمَ) أى لنُظْهر من يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه ونحن غير مضيعين إيمانكم .

وذكر اسم الجلالة من الإظهار فى مقام الاضمار للتعظيم .

روى البخارى عن البراء بن عازب قال « كان مات على القبلة قبل أن تُحَوَّل رجال قُتلوا لم نَدْر ما نقول فيهم فأنزل الله تعالى » « وما كان الله ليضيع إيمٰنكم » . وفى قوله « قتلوا إشكال » لأنه لم يكن قتال قبل تحويل القبلة وسنبين ذلك ، وأخرج الترمذى عن ابن عباس قال لما وُجِّه النبيء إلى الكعبة قالوا يارسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس فأنزل الله « وما كان الله ليضيع إيمٰنكم » الآية قال هذا حديث حسن صحيح .

والإضاعة إتلاف الشيء وإبطال آثاره وفُسِّر الإيمان على ظاهره ، وفسر أيضا بالصلاة نقله القرطبى عن مالك .

وتعلق يضيع بالإيمان على تقدير مضاف فإن فسر الإيمان على ظاهره كان التقدير ليضيع

حق إيمانكم حين لم تزلزله وساوس الشيطان عند الاستقبال إلى قبلة لا تودونها ، وإن فسر الإيمانُ بالصلاة كان التقدير ما كان الله ليضيع فضل صلاتكم أو ثوابها ، وفى إطلاق اسم الإيمان على الصلاة تنويه بالصلاة لأنها أعظم أركان الإيمان ، وعن مالك « إنِّى لأذكر بهذا قول المرجئة الصلاة ليست من الإيمان » .

ومعنى حديث البخارى والترمذى أن المسلمين كانوا يظنون أن نَسْخَ حُكْمٍ ، يجعل المنسوخ باطلا فلا تترتب عليه آثار العمل به فلذلك توجسوا خيفة على صلاة إخوانهم الذين ماتوا قبل نسخ استقبال بيت المقدس مثل أسعد بن زُرَارَة والبراء بن مَعْرُور وأبى أمامة ، وظن السائلون أنهم سيجب عليهم قضاء ما صلّوه قبل النسخ ولهذا أجيب سؤالهم بما يشملهم ويشمل من ماتوا قبلُ ، فقال إيمانكم ، ولم يقل إيمانهم على حسب السؤال .

والتذييل بقوله « إن الله بالناس لرءوف رحيم » تأكيد لعدم إضاعة إيمانهم ومنة وتعليم بأن الحكم المنسوخ إنما يلغى العمل به فى المستقبل لا فى ما مضى .

والرءوف الرحيم صفتان مُشَبَّهتَان مشتقة أولاها من الرأفة والثانية من الرحمة . والرأفة مفسرة بالرحمة فى إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة وعليه درج الزجاج وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة ، فقال أبو عَمرو بن العلاء الرأفة أكثر من الرحمة أى أقوى أى هى رحمة قوية ، وهو معنى قول الجوهرى الرأفة أشد الرحمة ، وقال فى المُجْمَل الرأفة أخص من الرحمة ولا تكاد تقع فى الكراهية والرحمةُ تقع فى الكراهية للمصلحة ، فاستخلص القفال من ذلك أن قال : الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة وهى دفع المكروه وإزلة الضر كقوله تعالى « ولا تأخُذْكم بهما رأفة فى دين الله » ، وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام اهـ . وهذا أحسن ما قيل فيها واختاره الفخر وعبد الحكيم وربما كان مشيراً إلى أن بين الرأفة والرحمة عموما وخصوصا مطلقا وأيّاما كان معنى الرأفة فالجمع بين رءوف ورحيم فى الآية يفيد توكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالزيادة .

وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تَعَالَى يَرحم الرحمة القوية لمُستحقها ويرحم مطلق الرحمة مَنْ دونَ ذلك .

وتقدم معنى الرحمة فى سورة الفاتحة .

وتقديم (رءوف) ليقع لفظ رحيم فاصلة فيكون أنسب بفواصل هذه السورة لانبناء فواصلها على حرف صحيح ممدود يعقبه حرف صحيح ساكن ووصف رءوف معتمد ساكنه على الهمز والهمز شبيه بحروف العلة فالنطق به غير تام التمكن على اللسان وحرف الفاء لكونه يخرج من بطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا أشبه حرف اللين فلا يتمكن عليه سكون الوقف .

وتقديم (بالناس) على متعلَّقه وهو رءوف رحيم للتنبيه على عنايته بهم إيقاظا لهم ليشكروه مع الرعاية على الفاصلة .

وقرأ الجمهور (لرءوف) بواو ساكنة بعد الهمزة وقرأهُ أبو عمرو وحمزة والكسائى ويعقوب وخَلَف بدون واو مع ضم الهمزة بوزن عَضُد وهو لغة على غير قياس .

﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾

استئناف ابتدائى وإفضاء لِشرع استقبال الكعبة ونَسْخِ استقبال بيت المقدس فهذا هو المقصود من الكلام المفتتح بقوله « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها » بَعْد أن مَهَّد الله بما تقدم من أفانين التهيئة وإعدادِ الناس إلى ترقبه ابتداء من قوله « ولله المشرق والمغرب » ثم قوله « ولن ترضىٰ عنك اليهود » ثم قوله « وإذ جعلنا البيت » ثم قوله « سيقول السفهآء » .

وقد فى كلام العرب للتحقيق ألَا ترى أهلَ المعانى نَظَّروا هل فى الاستفهام بقد فى الخبر فقالوا من أجل ذلك إن هل لطلب التصديق فحرف قد يفيد تحقيق الفعل فهى مع الفعل بمنزلة إنَّ مع الأسماء ولذلك قال الخليل إنها جواب لقوم ينتظرون الخبر ولو أخبروهم لا ينتظرونه لم يقل قد فعل كذا اهـ .

ولما كان علم الله بذلك مما لا يَشُك فيه النبيء صلى الله عليه وسلم حتى يُحتاجَ لتحقيق الخبر به كان الخبر به مع تأكيده مستعملا فى لازمه على وجه الكناية لدفع الاستبطاء عنه

وأن يُطَمْئِنَه لأن النبيء كان حريصا على حصوله ويَلزم ذلكَ الوعدُ بحصوله فتحصل كنايتان مترتبتان .

وجيء بالمضارع مَعَ قد للدلالة على التجدد والمقصود تجدد لازمه ليكون تأكيدا لذلك اللازم وهو الوعد ، فمن أجْل ذلك غلب على قد الداخلة على المضارع أن تكون للتكثير مثل ربما يفعل. قال عبيد بن الأَبْرَص :

قد أَتْرُكُ القِرن مُصْفَرًّا أَنَامِلُه كَأَنَّ أثوابه مُجَّت بفرصاد

وستجيء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى « قَد نعلم إِنَّه لَيَحْزُنُك الذى يقولون » فى سورة الأنعام .

والتقلب مطاوع قَلَّبه إذا حَوَّله وهو مثل قلبهُ بالتخفيف ، فالمراد بتقليب الوجه الالتفات به أى تحويله عن جهته الأصلية فهو هنا ترديده فى السماء ، وقد أخذوا من العدول إلى صيغة التفعيل الدلالةَ على معنى التكثير فى هذا التحويل ، وفيه نظر إذ قد يكون ذلك لما فى هذا التحويل من الترقب والشدة فالتفعيل لقوة الكيفية ، قالوا كان النبيء صلى الله عليه وسلم يقع فى رُوعه إلهاما أن الله سيحوله إلى مكة فكان يردد وجهه فى السماء فقيل ينتظر نزول جبريل بذلك ، وعندى أنه إذا كان كذلك لزم أن يكون تقليب وجهه عند تهيؤ نزول الآية وإلا لما كان يترقب جبريل فدل ذلك على أنه لم يتكرر منه هذا التقليب .

والفاء فى « فلنولينك » فاء التعقيب لتأكيد الوعد بالصراحة بعد التمهيد لها بالكناية فى قوله « قد نرى تقلب وجهك » ، والتولية تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « ماوَلَّاهُم عن قبلتهم التى كانوا عليها » ، فمعنى « فلنولينك قِبْلة » لنوجهنك إلى قبلة ترضاها . فانتصب قبلة على التوسع بمنزلة المفعول الثانى وأصله لنولينك مِن قِبلة وكذلك قوله « فول وجهك شطر المسجد الحرام » .

والمعنى أن تولية وجهه للكعبة سيحصل عقب هذا الوعد . وهذا وعد اشتمل على أداتى تأكيد وأداةِ تعقيب وذلك غاية اللطف والإحسان .

وعبر بترضاها للدلالة على أن ميله إلى الكعبة ميل لقصد الخير بناء على أن الكعبة أجدر ببُيُوتِ الله بأن يدل على التوحيد كما تقدم فهو أجدر بالاستقبال من بيت المقدس ،

ولأن فى استقبالها إيماء إلى استقلال هذا الدين عن دين أهل الكتاب . ولما كان الرضى مشعرا بالمحبة الناشئة عن تعقل اختير فى هذا المقام دون تُحبها أو تَهواها أو نحوهما فإن مقام النبيء صلى الله عليه وسلم يربو عن أن يتعلق ميله بما ليس بمصلحة راجحة بعد انتهاء المصلحة العارضة لمشروعية استقبال بيت المقدس ، ألا ترى أنه لما جاء فى جانب قبلتهم بعد أن نسخت جاء بقوله « ولئن اتبعتَ أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم » الآية .

وقوله « فوَلِّ وجهك » تفريع على الوعد وتعجيل به والمعنى ول وجهك فى حالة الصلاة وهو مستفاد من قرينة سياق الكلام على المجادلة مع السفهاء فى شأن قبلة الصلاة .

والخطاب للنبيء صلى الله عليه وسلم والأمر متوجه إليه باعتبار ما فيه من إرضاء رغبته ، وسيعقبه بتشريك الأمة معه فى الأمر بقوله « وحيثُ ما كنتم فولوا وجوهكم شطرهُ » .

والشَّطْر بفتح الشين وسكون الطاء الجهة والناحية وفسره قتادة بتلقاء ، وكذلك قرأه أبى بن كعب ، وفَسر الُجبَّائى وعبد الجبار الشطر هنا بأنه وسَط الشيء ، لأن الشطر يطلق على نصف الشيء فلما أضيف إلى المسجد والمسجد مكان اقتضى أن نصفه عبارة عن نصف مقداره ومساحته وذلك وسطه ، وجَعلا شطر المسجد الحرام كناية عن الكعبة لأنها واقعة من المسجد الحرام فى نصف مساحته من جميع الجوانب (أى تقريبا) قال عبد الجبار ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان أحدهما أن المصلى لو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ولا يكون متوجها إلى الكعبة لا تصح صلاته ، الثانى لو لم نفسر الشطر بما ذكرنا لم يبق لذكر الشطر فائدة إذ يغنى أن يقول « فول وجهك المسجدَ الحرام » ولكان الواجب التوجه إلى المسجد الحرام لا إلى خصوص الكعبة .

فإن قلت ما فائدة قوله « فلنولينك قبلة ترضاها » قبل قوله « فول وجهك » وهلا قال « فى السماء فول وجهك » إلخ ، قلت فائدته إظهار الاهتمام برغبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها بحيث يعتنى بها كما دل عليه وصف القبلة بجملة «ترضاها».

ومعنى نولينك نوجهنك ، وفى التوجيه قرب معنوى لأن ولى المتعدى بنفسه إذا لم يكن بمعنى القرب الحقيقى فهو بمعنى الارتباط به ، ومنه الولاء والولى ، والظاهر أن تعديته إلى مفعول ثان من قبيل الحذف والتقدير ولى وجهه إلى كذا ثم يَعدونه إلى مفعول ثالث بحرف عن

فيقولون ولّى عن كذا وينزلونه منزلة اللازم بالنسبة للمفعولين الآخرين فيقدرون ولى وجهه إلى جهة كذا منصرفا عن كذا أى الذى كان يليه من قبل ، وباختلاف هاته الاستعمالات تختلف المعانى كما تقدم .

فالقبلة هنا اسم للمكان الذى يستقبلة المصلى وهو إما مشتق من اسم الهيئة وإما من اسم المفعول كما تقدم .

والمسجد الحرام المسجد المعهود عند المسلمين والحرام المجعول وصفا للمسجد هو الممنوع أى الممنوع منع تعظيم وحرمة فإن مادة التحريم تؤذن بتجنب الشيء فيفهم التجنب فى كل مقام بما يناسبه .

وقد اشتهر عند العرب وصف مكة بالبلد الحرام أى الممنوع عن الجبابرة والظلمة والمعتدين ووصف بالمحرم فى قوله تعالى حكاية عن إبراهيم « عند بيتِكَ المُحرَّم » ، أى المعظم المحترم وسمى الحرم قال تعالى « أو لم نمكن لهم حرما ءامنا » فوصف الكعبة بالبيت الحرام وحرم مكة بالحرم أوصاف قديمة شائعة عند العرب فأما اسم المسجد الحرام فهو من الألقاب القرآنية جعل علما على حريم الكعبة المحيط بها وهو محل الطواف والاعتكاف ولم يكن يعرف بالمسجد فى زمن الجاهلية إذ لم تكن لهم صلاة ذات سجود والمسجد مكان السجود فاسم المسجد الحرام علم بالغلبة على المساحة المحصورة المحيطة بالكعبة ولها أبواب منها باب الصفا وباب بني شيبة ولما أطلق هذا العلم على ما أحاط بالكعبة لم يتردد الناس من المسلمين وغيرهم في المراد منه فالمسجد الحرام من الأسماء الإسلامية قبل الهجرة وقد ورد ذكره فى سورة الإسراء وهى مكية .

والجمهور على أن المراد بالمسجد الحرام هنا الكعبة لاستفاضة الأخبار الصحيحة بأن القبلة صرفت إلى الكعبة وأن رسول الله أمر أن يستقبل الكعبة وأنه صلى إلى الكعبة يوم الفتح وقال هذه القبلة ، قال ابن العربى ـ وذكر المسجد الحرام ـ والمراد به البيت لأن العرب تعبر عن البيت بما يجاوره أو بما يشتمل عليه وعن ابن عباس البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب. قال الفخر وهذا قول مالك ، وأقول لا يعرف هذا عن مالك فى كتب مذهبه .

وانتصب شطر المسجد على المفعول الثانى لولّ وليس منصوبا على الظرفية .

وقوله «وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره» تنصيص على تعميم حكم استقبال الكعبة لجميع المسلمين بعموم ضميرى كنتم ووجوهكم لوقوعهما فى سياق عموم الشرط بحيثما وحيثما لتعميم أقطار الأرض لئلا يظن أن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خاص بالنبىء صلى الله عليه وسلم فإن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب للنبىء صلى الله عليه وسلم اقتضى الحال تخصيصه بالخطاب به لأنه تفريع على قوله « قد نرى تقلب وجهك فى السمآء » ليكون تبشيرا له ويعلم أن أمته مثله لأن الأصل فى التشريعات الإسلامية أن تعم الرسول وأمته إلا إذا دل دليل على تخصيص أحدهما ، ولما خيف إيهام أن يكون هذا الحكم خاصا به أو أن تجزئ فيه المرة أو بعض الجهات كالمدينة ومكة أريد التعميم فى المكلفين وفى جميع البلاد ، ولذلك جيء بالعطف بالواو لكن كان يكفى أن يقول وولوا وجوهكم شطره فزيد عليه ما يدل على تعميم الأمكنة تصريحا وتأكيدا لدلالة العموم المستفاد من إضافة شطر إلى ضمير المسجد الحرام لأن شطر نكرة أشبهت الجمع فى الدلالة على أفراد كثيرة فكانت إضافتها كإضافة الجموع ، وتأكيدا لدلالة الأمر التشريعى على التكرار تنويها بشأن هذا الحكم فكأنه أفيد مرتين بالنسبة المكلفين وأحوالهم أولاهما إجمالية والثانية تفصيلية .

وهذه الآيات دليل على وجوب هذا الاستقبال وهو حكمة عظيمة ذلك أن المقصود من الصلاة العبادة والخضوع لله تعالى وبمقدار استحضار المعبود يقوى الخضوع له فتترتب عليه آثاره الطيبة فى إخلاص العبد لربه وإقباله على عبادته وذلك ملاك الامتثال والاجتناب . ولهذا جاء فى الحديث الصحيح « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، ولما تنزه الله تعالى عن أن يحيط به الحس تعين لمحاول استحضار عظمته أن يجعل له مذكرا به من شيء له انتساب خاص إليه ، قال فخر الدين (إن الله تعالى خلق فى الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات ، وقوة خيالية متصرفة فى عالم الأجسام ، وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقلى مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعانى العقلية ، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم لا بد من أن يستقبله بوجهه ويبالغ فى الثناء عليه بلسانه وفى الخدمة له ، فاستقبال القبلة فى الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك ، والقرآن والتسبيحات تجرى مجرى الثناء عليه ، والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة) اهـ.

فإذا تعذر استحضار الذات المطلوبة بالحس فاستحضارها يكون بشيء له انتساب إليها مباشرة كالديار أو بواسطة كالبرق والنسيم ونحو ذلك أو بالشبه كالغزال عند المحبين ، وقديماً مااستهترت الشعراء بآثار الأحبة كالأطلال فى قوله* قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل * وأقوالهم فى البرق والريح ، وقال مالك بن الرَّيْب :

دَعانى الهوَى من أهل ودى وجيرتى بذِى الطَّبَّسَيْنِ فالتفتُّ وَرائيا

والله تعالى منزه عن أن يحيط به الحس فوسيلة استحضار ذاته هى استحضار ما فيه مزيد دلالة عليه تعالى .

لا جرم أن أولى المخلوقات بأن يجعل وسيلة لاستحضار الخالق فى نفس عبده هى المخلوقات التى كان وجودها لأجل الدلالة على توحيد الله وتنزيهه ووصفه بصفات الكمال مع تجردها عن كل مايوهم أنها المقصودة بالعبادة وتلك هى المساجد التى بناها إبراهيم عليه السلام وجردها من أن يضع فيها شيئاً يوهم أنه المقصود بالعبادة ، ولم يسمها باسم غير الله تعالى فبنى الكعبة أول بيت ، وبنى مسجداً فى مكان المسجد الأقصى ، وبنى مساجد أخرى ورد ذكرها فى التوراة بعنوان مذابح ، فقد بنت الصابئة وأهل الشرك بعد نوح هياكل لتمجيد الأوثان وتهويل شأنها فى النفوس فأضافوها إلى أسماء أناس مثل ود وسواع ، أو إلى أسماء الكواكب ، وذكر المسعودى فى مروج الذهب عدة من الهياكل التى أقيمت فى الأمم الماضية لهذا الشأن ومنها هيكل سندوساب ببلاد الهند . وهيكل « مصلينا » فى جهة الرقة بناه الصابئة قبل إبراهيم وكان آزر أبو إبراهيم من سدنته ، وقيل إن عادا بنوا هياكل منها جلق هيكل بلاد الشام .

فإذا استقبل المؤمن بالله شيئاً من البيوت التى أقيمت لمناقضة أهل الشرك وللدلالة على توحيد الله وتمجيده كان من استحضار الخالق بما هو أشدُّ إضافةً إليه ، بَيْد أن هذه البيوت على كثرتها لا تتفاضل إلا بإخلاص النية من إقامتها ، وبكون إقامتها لذلك وبأسبقية بعضها على بعض فى هذا الغرض ، وإن شئت جعلت كل هذه المعانى ثلاثةً فى معنى واحد وهو الأسبقية لأن السابق منها قد امتاز على اللاَّحق بكونه هو الذى دل مؤسسَ ذلك اللاحق على تأسيسه قال تعالى « لَمسجد أُسِّس على التقوىٰ من أولِ يوم أحق أن تقومَ فيه » ، وقال

فى ذكر مسجد الضرار « لا تقم فيه أبدا » ، أى لأنه أسس بنية التفريق بين المؤمنين ، وقال « إنَّ أولَ بيتٍ وُضِع للناس لَلَّذِى بِبكةَ مُباركا وهُدًى للعٰلمِين » فجعله هدى للناس لأنه أول بيت فالبيوت التى أقيمت بعده كبيت المقدس من آثار اهتداء بانُوها بالبيت الأول .

وقد قال بعض العلماء إن الكعبة أول هيكل أقيم للعبادة وفيه نظر سيأتى عند قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) فيسورة آل عمران ، ولاشك أن أول هيكل أقيم لتوحيد الله وتنزيهه وإعلان ذلك وإبطال الإشراك هو الكعبة التى بناها إبراهيم أول من حاج الوثنيين بالأدلة وأول من قاوم الوثنية بقوة يده فجعل الأوثان جذاذا ، ثم أقام لتخليد ذكر الله وتوحيده ذلك الهيكل العظيم ليعلم كل أحد يأتى أن سبب بنائه إبطال عبادة الأثان ، وقد مضت على هذا البيت العصور فصارت رؤيته مذكرة بالله تعالى ، ففيه مزية الأولية ، ثم فيه مزية مباشرة إبراهيم عليه السلام بناءه بيده ويد ابنه إسماعيل دون معونة أحد ، فهو لهذا المعنى أعرق فى الدلالة على التوحيد وعلى الرسالة معا وهما قطبا إيمان المؤمنين وفى هذه الصفة لا يشاركه غيره .

ثم سَن الحج إليه لتجديد هــذه الذكرى ولتعميمها فى الأمم الأخرى ، فلا جرم أن يكون أولى الموجودات بالاستقبال لمن يريد استحضار جلال الربوبية الحقة وما بنيت بيوت الله مثل المسجد الأقصى إلا بعده بقرون طويلة ، فكان هو قبلة المسلمين .

قدمنا آنفا أن شرط استقبال جهة معينة لم يكن من أحكام الشرائع السالفة وكيف يكون كذلك والمسجد الأقصى بنى بعد موسى بما يزيد على أربعمائة سنة وغاية ما كان من استقباله بعد دعوة سليمان أنه استقبال لأجل تحقق قبول الدعاء والصلاة لا لكونه شرطا ، ثم إن اختيار ذلك الهيكل للاستقبال وإن كان دعوة فهى دعوة نبىء لا تكون إلا عن إلهام إلهى فلعل حكمة ذلك حينئذ أن الله أراد تعمير البلد المقدس كما وعد إبراهيم ووعد موسى فأراد زيادة تغلغل قلوب الإسرائيليين فى التعلق به فبين لهم استقبال الهيكل الإيمانى الذى أقامه فيه نبيه سليمان ليكون ذلك المعبد مما يدعو نفوسهم إلى الحرص على بقاء تلك الأقطار بأيديهم .

ويجوز أن يكون قد شرع الله لهم الاستقبال بعد ذلك على ألسنة الأنبياء بعد سليمان وفيه بعد لأن أنبياءهم لم يأتوا بزيادة على شريعة موسى وإنما أتوا معززين. فتشريع الله تعالى

استقبال المسلمين فى صلاتهم لجهة معينة تكميل لمعنى الخشوع فى صلاة الإسلام فيكون من التكملات التى ادخرها الله تعالى لهذه الشريعة لتكون تكملة الدين تشريفا لصاحبها صلى الله عليه وسلم ولأمته إن كان الاحتمال الأول ، فإن كان الثانى فالأمر لنا بالاستقبال لئلا تكون صلاتنا أضعف استحضاراً لجلال الله تعالى من صلاة غيرنا .

ولذلك اتفق علماؤنا على أن الاستقبال لجهة معينة كان مقارنا لمشروعية الصلاة فى الإسلام فإن كان استقباله جهة الكعبة عن اجتهاد من النبىء صلى الله عليه وسلم فملّته أنه المسجد الذى عظمه أهل الكتابين والذى لم يداخله إشراك ولا نصبت فيه أصنام فكان ذلك أقرب دليل لاستقبال جهته ممن يريد استحضار وحدانية الله تعالى ، وإن كان استقبال بيت المقدس بوحى من الله تعالى فلعل حكمته تأليف قلوب أهل الكتابين وليظهر بعد ذلك للنبىء وللمسلمين من اتبعهم من أهل الكتاب حقا ومن اتبعهم نفاقا لأن الأخيرين قد يتبعون الإسلام ظاهرا ويستقبلون فى صلاتهم قبلتهم القديمة فلا يرون حرجا على أنفسهم فى ذلك فإذا تغيرت القبلة خافوا من قصدهم لاستدبارها فأظهروا ما كانوا مستبطنيه من الكفر كما أشار له قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلمَ مَن يتَّبع الرسول » الآية.

ولعل العدول عن الأمر باستقبال الكعبة فى صدر الإسلام كان لخضد شوكة مكابرة قريش وطعنهم فى الإسلام فإنه لو استقبل مكة لشمخوا بأنوفهم وقالوا هذا بلدنا ونحن أهله واستقباله حنين إليه وندامة على الهجرة منه ، كما قد يكون قوله تعالى « ومن أظلم ممن منع مساجد الله » وقوله « ولله المشرق والمغرب » إيماء إليه كما قدمناه ، وعليه ففى تحويل القبلة إلى الكعبة بعد ذلك بشارة للنبىء صلى الله عليه وسلم بأن أمر قريش قد أشرف على الزوال وأن وقعة بدر ستكون الفيصل بين المسلمين وبينهم ، ثم أمر الله بتحويل القبلة إلى البيت الذى هو أولى بذلك وإلى جهته للبعيد عنه .

﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾ 144

اعتراض بين جملة « فول وجهك شطر المسجد الحرام » وجملة « ومنْ حيث خرجت فول وجهك » الآية .

- والأظهر أن المراد بالذين أوتوا الكتاب أحبار اليهود وأحبار النصارى كما روى عن السدِّى كما يشعر به التعبير عنهم بصلة « أُوتوا الكتٰب » دونَ أن يقال وإنَّ أهل الكتاب .

ومعنى كونهم يعلمون أنه الحق أن عِلْمهم بصدق محمد صلى الله عليه وسلم حسب البشارة به فى كتبهمْ يتضمن أن ما جاء به حق .

والأظهر أيضاً أن المراد بالذين أوتوا الكتاب هم الذين لم يزالوا على الكفر ليظهر موقع قوله « وإنَّ الذين أوتوا الكتٰب ليعلمون أنه الحق من ربهم » فإن الإخبار عنهم بأنهم يعلمون أنه الحق مع تأكيده بمؤكِّدَين ، يقتضى أن ظاهر حالهم إذْ أنكروا استقبال الكعبة أنهم أنكروه لاعتقادهم بطلانه وأن المسلمين يظنونهم معتقدين ذلك ، وليظهر موقع قوله وما الله بغافل عما يعملون الذى هو تهديد بالوعيد .

وقد دل التعريف فى قوله „أنه الحق" على القصر أى يعلمون أن الاستقبال للكعبة هو الحق دون غيره تبعاً للعلم بنسخ شريعتهم بشريعة الإسلام ، وقيل إنهم كانوا يجدون فى كتبهم أن قبلتهم ستبطل ولعل هذا مأخوذ من إنذارات أنبيائهم مثل أرميا وأشعيا المنادية بخراب بيت المقدس فإن استقباله يصير استقبال الشىء المعدوم .

وقوله « وما الله بغٰفل عما يعملون » قرأه الجمهور بياء الغيبة والضميرُ للذين أوتوا الكتاب أى عن عملهم بغير ما علموا فالمراد بما يعملون هذا العملُ ونحوه من المكابرة والعناد والسفه . وهذا الخبر كناية عن الوعيد بجزائهم عن سوء صنعهم لأن قول القادر ما أنا بغافل عن المجرم تحقيق لعقابه إذ لا يحول بين القادر وبين الجزاء إلا عدم العلم فلذلك كان وعيداً لهم ووعيدُهم يستلزم فى المقام الخطابى وَعْدًا للمسلمين لدلالته على عظيم منزلتهم فإن الوعيد إنما ترتب على مخالفتهم للمؤمنين فلا جرم أن سيلزم جزاء للمؤمنين على امتثال تغيير القبلة ، ولأن الذى لا يَغفل عن عمل أولئك لا يَغفل عن عمل هؤلاء فيجازى كلا بما يستحق .

وقَرأه ابنُ عامر وحمزة والكسائى وأبو جعفر ورَوْح عن يعقوب بتاء الخطاب فهو كناية عن وعد للمسلمين على الامتثال لاستقبال الكعبة .

ويستلزم وعيداً للكافرين على عكس ما تقتضيه القراءة السابقة ؛ وعلى القراءتين فهو تذييل إجمالي لِيأخُذَ كلٌّ حظهُ منه وهو اعتراض بين جملة « وإن الذين أوتوا » وجملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتٰب » الآية .

وفي قوله « ليعلمون » وقوله « عما يعملون » الجناس التام المُحَرَّف على قراءة الجمهور والجناسُ الناقص المضارع على قراءة ابن عامر ومن وافقه .

﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ 145

ولئن أتيتَ عطف على قوله « وإن الذين أوتوا الكتٰب ليعْلمون » ، والمناسبة أنهم يعلمون ولا يعملون فلما أفيد أنهم يعلَمون أنه الحق على الوجه المتقدم في إفادته التعريض بأنهم مكابرون ناسبت أن يحقق نفي الطَّمع في اتِّباعهم القِبْلَة لدفع توهم أن يَطْمع السامع باتباعهم لأنهم يعلمون أحقيتها ، فلذا أكدت الجملة الدالة على نفي اتِّباعهم بالقَسَم واللاَّم الموطئة ، وبالتعليق على أقصَى ما يمكن عادةً .

والمراد بالذين أوتوا الكتاب عين المراد من قوله « وإن الذين أوتوا الكتٰب ليعلمون » على ماتقدم فإن ما يفعله أحْبارهم يكون قدوة لعامتهم فإذا لم يتبع أحبارهم قبلة الإسلام فأجْدَرُ بعامتهم أن لا يتبعوها .

ووجه الإظهار في مقام الإضمار هنا الإعلان بمذمتهم حتى تكون هذه الجملة صريحة في تناولهم كما هو الشأن في الإظهار في موقع الإضمار أن يكون المقصود منه زيادة العناية والتمكن في الذهن.

والمرادُ بكل آية آيات متكاثرة والمراد بالآية الحجة والدليل على أن استقبال الكعبة هو قبلة الحنيفية .

وإطلاق لفظ كل على الكثرة شائع في كلام العرب قال امرؤ القيس :

فيالكَ من ليـلٍ كأنَّ نُجُومَه بكل مُغَار الفتْل شُدَّت بيذبُل

وأصله مجاز لجعل الـكثير من أفراد شىء مشابها لمجموع عموم أفراده ، ثم كثر ذلك حتى ساوى الحقيقة فصار معنى من معانى كل لا يحتاج استعماله إلى قرينة ولا إلى اعتبار تشبيه العدد الـكثير من أفراد الجنس بعموم جميع أفراده حتى إنه يَرِد فيما لا يتصور فيه عموم أفراد، مثل قولههنا بكل آية فإن الآيات لا يتصور لها عدد يُحاط به ، ومثله قوله تعالى « ثُمَّ كُلِى من كُل الثمرات » وقوله « إن الذين حقَّت عليهم كلمتُ ربك لا يؤمنون ولو جاءتهمْ كل ءاية » وقال النابغة :

بها كُلُّ ذُيَّالٍ وخَنْسَاءَ تَرْعَوِى إلى كُلِّ رَجافٍ من الرمل فارد

وتـكرر هذا ثلاث مرات فى قول عنترة :

جادت عليه كل بِـكْر حُرَّةٍ فتَرَكْنَ كُلَّ قرارةٍ كالدِّرهَم

سَحًّا وتَسْكَابًا فـكُلَّ عَشِيَّةٍ يجرى إليها المـاء لم يتَصَرَّم

وصاحب القاموس قال فى مادة كل « وقد جاء استعمال كل بمعنى بَعْضٍ ضدٌّ » فأثبت الخروج عن معنى الإحاطة ولـكنه جازف فى قوله بمعنى بعضٍ وكان الأصوبُ أن يقول بمعنى كَثيرٍ .

والمعنى أن إنـكارهم أَحَقِّيَّة الـكعبة بالاستقبال ليس عن شُبهة حتى تُزيله الحجة ولـكنه مكابرة وعناد فلا جدوى فى إطناب الاحتجاج عليهم .

وإضافة قبلة إلى ضمير الرسول لأنها أخص به لـكونها قِبلة شرعِه ، ولأنه سألها بلسان الحـال .

وإفراد القبلة فى قوله وما أنتَ بتابع قبلتهم مع كونهما قبلتين، إن كان لـكل من أهل الـكتاب قبلة معينة ، وأكثرَ من قِبلة إن لم تـكن لهم قبلةٌ معينة وكانوا مخيَّرين فى استقبال الجهات ، فإفراد لفظ قبلتهم على معنى التوزيع لأنه إذا اتَّبع قبلة إحدى الطائفتين كان غير متبع قبلة الطائفة الأخرى .

والمقصود من قوله « ما تَبعوا قبلتك » إظهارُ مكابرتهم تأْييسا من إيمانهم ، ومِنْ قوله « ومآ أنت بتابع قبلتهم » تنزيهُ النبىء وتعريضٌ لهم باليأس من رجوع المؤمنين إلى

استقبال بيت المقدس ، وفى قوله « وما بعضهم بتابع قبلة بعض » تأنيسٌ لِلنبيء بأنَّ هذا دأبهم وشنشنتهم من الخلاف فقديماً خالف بعضهم بعضا فى قبلتهم حتى خالفت النصارى قبلة اليهود مع أن شريعةَ اليهود هى أصل النصرانية .

وجملة « ولئن اتبعت أهوآءهم » معطوفة على جملة « ومآ أنت بتابع قبلتهم » وما بينهما اعتراض وفائدة هذا العطف بعد الإخبار بأنه لا يتبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة ، والتحذير من التهاون فى ذلك بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنه لو اتبع أهواء أهل الكتاب فى ذلك لكان كذا وكذا ، ولذلك كان الموقع لإنْ لأنَّ لها مواقعَ الشك والفرض فى وقوع الشرط .

وقوله « من العلم » بيان لما جاءك أى من بعد الذى جاءك والذى هو العلم فجعل ما أُنْزِل إليه هوَ العلمَ كلَّه على وجه المبالغة .

والأهواء جمع هَوى وهو الحب البليغ بحيث يقتضى طلبَ حصول الشيء المحبوب ولو بحصول ضر لمحصِّله ، فلذلك غلب إطلاق الهوى على حُبٍّ لا يقتضيه الرشد ولا العقل ومن ثَمَّ أطلق على العشق ، وشاع إطلاق الهوى فى القرآن على عقيدة الضلال ومن ثم سَمَّى علماء الإسلام أهلَ العقائد المنحرفة بأهل الأهواء .

وقد بولغ فى هذا التحذير باشتمال مجموع الشرط والجزاء على عدة مؤكدات أومأ إليها صاحب الكَشَّاف وفصَّلها صاحب الكشف إلى عشرة وهى : القَسَم المدلول عليه باللام ، واللام الموطئة للقسم لأنها تزيد القسم تأكيدا ، وحرف التوكيد فى جملة الجزاء ، ولام الابتداء فى خبرها ، واسمية الجملة ، وجَعْل حرفِ الشرط الحرفَ الدال على الشك وهو إنْ المقتضى إن أقل جُزء من اتِّباع أهوائهم كافٍ فى الظُّلم ، والإتيانُ بإذَنْ الدالةِ على الجزائية فإنها أَكَّدَتْ ربطَ الجزاء بالشرط ، والإجمالُ ثم التفصيل فى قوله « ما جاءك من العِلْم » فإنه يدل على الاهتمام والاهتمامُ بالوازع يؤول إلى تحقيق العقاب على الارتكاب لانقطاع العذر ، وجَعْل ما نزل عليه هو نفس العلم .

والتعريفُ فى « الظَّٰلِمِينَ » الدالُّ على أنه يكون من المعهودين بهذا الوصف الذين هو لهم سجية . ولا يخفى أن كل ما يؤول إلى تحقيق الربط بين الجزاء والشرط أو تحقيق سببه

أو تحقيق خصول الجزاء أو تهويل بعض متعلِّقاته ، كل ذلك يؤكد المقصود من الغرض المسوق لأجله الشرط .

والتعبير بالعِلم هنا عن الوحى واليقين الإلٰهى إعلان بتنويه شأن العلم ولَفت لعقول هذه الأمة إليه لما يتكرر من لفظه على أسماعهم .

وقوله « لمن الظّٰلمين » أقوى دلالةً على الاتصافِ بالظلم من إنك لَظالم كما تقدم عند قوله تعالى « قالَ أعوذُ باللهِ أن أكونَ من الْجٰهِلِينَ » .

والمراد بالظالمين الظالمون أنفسهم وللظلم مراتبُ دخلت كلها تحت هذا الوصف والسامع يعلم إرجاع كل ضَرب من ضروب اتِّباع أهْوائهم إلى ضرب من ضروب ظلم النفس حتى ينتهى إلى عقائدهم الضالة فينتهى ظلمهم أنفسهم إلى الكفر الملقى فى خالد العذاب .

قد يقول قائل إن قريباً من هذه الجملة تقدم عند قوله تعالى « قُل إنَّ هُدَى اللهِ هو الهُدَى ولَئن اتَّبعتَ أهوَآءَهم بعدَ الذى جَآءَكَ من العِلْمِ مَالَكَ من اللهِ من وَلِيٍّ ولا نصيرٍ » فعبر هنالك باسم الموصول (الذى) وعبر هنا باسم الموصول (مَا) ، وقال هنالك « بعدَ » وقال هنا « مِنْ بعد » ، وجُعل جزاء الشرط هنالك انتفاء ولِيٍّ ونصيرٍ ، وجعل الجزاء هنا أن يكون من الظالمين ، وقد أَوْرَد هذا السؤال صاحبُ دُرَّة التنزيل وغُرَّة التأويل وحاول إبداء خصوصيات تفرق بين ما اختلفت فيه الآيتان ولم يأت بما يشفى ، والذى يرشد إليه كلامه أن نقول إن (الذى) و (مَا) وإن كانا مشتركين فى أنهما اسما موصول إلا أنهما الأصل فى الأسماء الموصولة، ولما كان العلم الذى جاء النبىءَ صلى الله عليه وسلم فى غرض الآية الأولى هو العلم المتعلق بأصل ملة الإسلام وببطلان ملة اليهود وملة النصارى بعد النسخ ، وبإثبات عناد الفريقين فى صحة رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ابتداء من قوله تعالى « وقالوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَداً سُبْحَٰنَهُ ـ إلى قوله ـ قُل إن هُدَى الله هو الْهُدَىٰ » ، فلا جرم كان العلم الذى جاء فى ذلك هو أصرح العلم وأقدمه ، وكان حَقيقاً بأن يعبر عنه باسم الموصول الصريح فى التعريف .

وأما الآية الثانية التى نحن بصددها فهى متعلقة بإبطال قبلة اليهود والنصارى، لأنها مسبوقة ببيان ذلك ابتداء من قوله « سيقولُ السُّفَهَآءُ من النَّاسِ مَا وَلَّٰهُمْ عن قِبْلَتِهِم الَّتى كانُوا عليهَا » وذلك تشريع فرعى فالتحذير الواقع بعدهُ تحذير من اتباع الفريقين فى أمر

القبلة وذلك ليس له أهمية مثلُ ما للتحذير من اتباع ملتهم بأسرها فلم يكن للعلم الذى جاء النبىء فى أمر قبلتهم من الأهمية ما للعلم الذى جاءه فى بطلان أصول ملتهم ، فلذلك جىء فى تعريفه باسم الموصول الملحق بالمعارف وهو (ما) لأنها فى الأصل نكرة موصوفة نقلت للموصولية .

وإنما أدخلت (مِنْ) فى هذه الآية الثانية على (بَعْد) بقوله « مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ » لأن هذه الآية وقعت بعد الآية الأولى فى سورة واحدة وليس بينهما بعيد فَصْلٍ فكان العلم الذى جاءه فيها مِن قوله « مَا تَبِعوا قِبْلتك » هو جزئى من عموم العلم الذى جاء فى إبطال جميع ملتهم ، فكان جديرا بأن يُشار إلى كونه جزئيا له بإيراد مِن الابتدائية .

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ 146

جملة معترضة بين جملة « ولئن أتيتَ الذين أُوتوا الكتابَ » إلخ ، وبين جملة « ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ » إلخ اعتراضَ استطرادٍ بمناسبة ذكر مطاعن أهل الكتاب فى القبلة الإسلامية ، فإن طعنهم كان عن مكابرة مع علمهم بأن القبلة الإسلامية حق كما دلّ عليه قوله « وإنَّ الذين أُوتوا الكتابَ ليَعلمون أنّه الحقُّ من ربهم » ، فاستُطرد بأن طعنهم فى القبلة الإسلامية ماهو إلا من مجموع طَعنهم فى الإسلام وفى النبىء صلى الله عليه وسلم ، والدليلُ على الاستطراد قوله بعده « ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا » ، فقد عاد الكلام إلى استقبال القبلة .

فالضمير المنصوب فى « يَعْرِفُونَه » لا يعود إلى تحويل القبلة لأنه لو كان كذلك لصارت الجملة تكريراً لمضمون قوله « وإنَّ الذين أُوتوا الكتابَ ليَعلمون أنه الحقُّ مِن ربهم » ، بل هو عائد إما إلى الرسول وإن لم يسبق ذكر لمعادٍ مناسبٍ لضمير الغيبة، لكنه قد علم من الكلام السابق وتكرر خطابه فيه من قوله « وما جعلنا القِبْلَةَ التى كنتَ عليها » ، وقوله « قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ » ، وقوله « فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً » ، وقوله « فَوَلِّ وَجْهَكَ » فالإتيان بالضمير بطريق الغيبة من الالتفات ، وهو على تقدير مضاف أى يعرفون صِدْقَهُ ، وإما أن يعود إلى الحق فى قوله السابق « لَيَكْتُمُونَ الحقَّ » فيشمل

رسالة الرسول وجميعَ ما جاء به ، وإما إلى العلم فى قوله « مِنْ بَعْدِ ما جَآءَكَ من العِلْم » .

والتشبيه فى قوله « كما يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهم » تشبيه فى جلاء المعرفة وتحققها فإن معرفة المرء بعلائقه معرفة لا تقبل اللبس ، كما قال زهير :

* فهن ووادى الرس كاليد للفم *

تشبيها لشدة القرب البيّن .

وخص الأبناء لشدة تعلق الآباء بهم فيكون التملى من رؤيتهم كثيرا فتتمكن معرفتهم فمعرفة هذا الحق ثابتة لجميع علمائهم .

وعدل عن أن يقال يعلمونه إلى يعرفونه لأن المعرفة تتعلق غالبا بالذوات والأمور المحسوسة قال تعالى « تعرف فى وجوههم نَضْرة النَّعيم » وقال زهير :

* فَلأْياً عَرَفْتُ الدَّار بعد توهم *

وتقول عرفت فلانا ولا تقول عرفت عِلْم فلان ، إلا إذا أردت أن علمه صار كالمشاهد عندك ، ولهذا لا يعدى فعل العرفان إلى مفعولين كما تُعدى أفعال الظن والعلم ، ولهذا يوصف الله تعالى بصفة العلم فيقال العليم ، ولا يوصف بصفة المعرفة فلا يقال الله يعرف كذا ، فالمعنى يعرفون صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وعلاماته المذكورة فى كتبهم ، ويعرفون الحق كالشىء المشاهد . والمراد بقوله الذين « ءاتيناهم الكتاب » أحبارُ اليهود والنصارى ولذلك عُرِّفوا بأنهم أوتوا الكتاب أى علموا علم التوراة وعلم الإنجيل .

وقوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » تخصيص لبعض الذين أوتوا الكتاب بالعناد فى أمر القبلة وفى غيره مما جاء به النبىء صلى الله عليه وسلم وذم لهم بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمونه وهؤلاء مُعظم الذين أوتوا الكتاب قبل ابن صُوريا وكعب بن الأَشْرف فبقى فريق آخر يعلمون الحق ويعلنون به وهم الذين آمنوا بالنبىء عليه الصلاة والسلام من اليهود قبل عبد الله بن سَلَام ، ومن النصارى مثل تميم الدَّارى ، وصهيب .

أما الذين لا يعلمون الحق فضلا عن أن يكتموه فلا يعبأ بهم فى هذا المقام ولم يدخلوا فى قوله « الذين ءاتيناهم الكتٰب » ولا يشملهم قوله « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ 147

تذييل لجملة « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق » ، على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا الحق، وحَذفُ المسند إليه في مثل هذا مما جرى على متابعة الاستعمال فى حذف المسند إليه بعد جريان ما يَدل عليه مِثل قولهم بعد ذكر الديار « رَبْعٌ قَواءٌ » وبعد ذكر الممدوح « فتى » ونحو ذلك كما نبه عليه صاحب المفتاح . وقوله «فلا تكونن من الممترين» نهى عن أن يكون من الشاكِّين فى ذلك والمقصود من هذا . والتعريف فى الحق تعريف الجنس كما فى قوله « الحمدُ لله » وقولهم الكرم فى العرب هذا التعريف لجزئى الجملة الظاهرِ والمقدَّر يفيد قصر الحقيقة على الذى يكتمونه وهو قصر قلب أى لا مايظهرونه من التكذيب وإظهار أن ذلك مخالف للحق .

والامتراء افتعال من المِراء وهو الشك ، والافتعالُ فيه ليس للمطاوعة ومصدر المِرْية لا يعرف له فعل مجرَّد بل هو دائما بصيغة الافتعال ، والمقصود من خطاب النبيء صلى الله عليه وسلم فى قوله « ولئن اتبعتَ » ، وقوله « فلا تكونن من الممترين » تحذير الأمة وهذه عادة القرآن فى كل تحذير مُهِم ليكون خطاب النبيء بمثل ذلك وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأولاهم بكرامته دليلا على أن من وقع فى مثل ذلك من الأمة قد حقت عليه كلمة العذاب ، وليس له من النجاة باب، ويجوز أن يكون الخطاب فى قوله «من ربك» وقوله «فلا تكونن» خطاباً لغير معيَّن من كل من يصلح لهذا الخطاب .

﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ 148

عطف على جملة « الذين ءاتيناهم الكتٰب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، فهو من تمام الاعتراض ، أو عطف على جملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل ءاية ما تبعوا قبلتك » مع اعتبار ما استؤنف عنه من الجمل ، ذلك أنه بعد أن لُقِّن الرسول عليه الصلاة والسلام ما يجيب به عن قولهم ما وَلاَّهُم عن قبلتهم ، وبعد أن بين للمسلمين فضيلة قبلتهم وأنهم على الحق وأيأسهم من ترقب اعتراف اليهود بصحة استقبال الكعبة ، ذيل ذلك

بهذا التذييل الجامع لمعان سامية ، طَيًّا لبساط المجادلة مع اليهود فى أمر القبلة ، كما يقال فى المخاطبات « دَعْ هذا » أو « عَدِّ عن هذا » ، والمعنى أن لكل فريق اتجاها من الفهم والخشية عند طلب الوصول إلى الحق . وهذا الكلام موجه إلى المسلمين أى اتركوا مجادلة أهل الكتاب فى أمر القبلة ولا يهمنكم خلافهم فإن خلاف المخالف لا ينا كد حق المحق . وفيه صرف للمسلمين بأن يهتموا بالمقاصد ويعتنوا بإصلاح مجتمعهم ، وفى معناه قوله تعالى « لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب ولَـٰكِنَّ الْبِرَّ مَن ءَامنَ بالله واليومِ الآخر » الآية ، ولذلك أعقبه بقوله « فاستَبِقوا الخيراتِ » ، فقوله « أينما تكونوا » فى معنى التعليل للأمر باستباق الخيرات . فهكذا ترتيب الآية على هذا الأسلوب كترتيب الخطب بذكر مقدِّمة ومقصَد وبيانٍ له وتَعْلِيل وتَذْيِيل .

و(كل) اسم دال على الإحاطة والشمول ، وهو مبهم يتعين بما يضاف هو إليه فإذا حذف المضاف إليه عوض عنه تنوين كل وهو التنوين المسمى تنوين العوض لأنه يدل على المضاف إليه فهو عوض عنه .

وحذف ما أضيف إليه (كل) هنا لدلالة المقام عليه وتقدير هذا المحذوف (أُمَّة) لأن الكلام كله فى اختلاف الأمم فى أمر القبلة ، وهذا المضاف إليه المحذوف يقدر بما يدل عليه الكلام من لفظه كما فى قوله تعالى « ءَامَنَ الرسول بما أُنزل إليه من ربه والمؤمنون كلٌّ ءامَنَ بالله » أو يقدر بما يدل عليه معنى الكلام المتقدم دون لفظ تقدمه كما فى قوله تعالى «ولِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ » فى سورة النساء ، ومنه ما فى هذه الآية لأن الكلام على تخالف اليهود والنصارى والمسلمين فى قبلة الصلاة، فالتقدير ولكل من المسلمين واليهود والنصارى وجهة ، وقد تقدم نظيره عند قوله تعالى « كُلٌّ لَهُ قَٰنِتُون » .

والوجهة حقيقتها البقعة التى يتوجه إليها فهى وزن (فِعلة) مؤنث فعل الذى هو بمعنى مفعول مثل ذبح ، ولكونها اسم مكان لم تحذف الواو التى هى فاء الكلمة عند اقتران الاسم بهاء التأنيث لأن حذف الواو فى مثله إنما يكون فى (فعلة) بمعنى المصدر .

وتستعار الوجهة لما يهتم به المرء من الأمور تشبيها بالمكان الموجه إليه تشبيه معقول بمحسوس ، ولفظ وجهة فى الآية صالح للمعنيين الحقيقى والمجازى فالتعبير به كلام موجه وهو من المحاسن ، وقريب منه قوله « لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » .

وضمير هو عائد للمضاف إليه (كُل) المحذوف .

والمفعول الأول لموليها محذوف إذ التقدير هو موليها نفسه أو وجهه على نحو ما بيناه فى قوله تعالى « ما ولّٰهم عن قبلتهم » والمعنى هو مقبل عليها وملازم لها . وقراءة الجمهور « موليها » بياء بعد اللام وقرأه ابن عامر « هو مُوَلَّاها » بألف بعد اللام بصيغة ما لم يسم فاعله أى يوليه إياها مول وهو دينه ونظره، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد من الوجهة القبلة فاستبقوا أنتم إلى الخير وهو استقبال الكعبة ، وقيل المراد لكل أمة قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التى هى قبلة إبراهيم فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد هيكل قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التى هى قبلة ابراهيم ، فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد لكل قوم قبلة فلا يضركم خلافهم واتركوهم واستبقوا إلى الخيرات إلى الكعبة ، وقيل المراد لكل طائفة من المسلمين جهة من الكعبة سيستقبلونها . ومعانى القرآن تحمل على أجمع الوجوه وأشملها .

وقوله « فاسْتبقُوا الخيرٰت » تفريع للأمر على ما تقدم أى لما تعددت المقاصد . فالمنافسة تكون فى مصادفة الحق .

والاستباق افتعال والمراد به السبق وحقه التعدية باللام إلا أنه توسع فيه فعدى بنفسه كقوله تعالى (واستبقا الباب) أو على تضمين استبقوا معنى اغتنموا .

فالمراد من الاستباق هنا المعنى المجازى وهو الحرص على مصادفة الخير والإكثار منه والخيرات جمع خير على غير قياس كما قالوا سرادقات وحمامات .

والمراد عموم الخيرات كلها فإن المبادرة إلى الخير محمودة ومن ذلك المبادرة با لتوبة خشية هاذم اللذات وفجأة الفوات قال تعالى « سارعوا إلى مغفرة من ربكم » ، «والسٰبقون السٰبقون أولٓئك المقربون فى جنٰت النعيم » ومن ذلك فضيلة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار قال تعالى « لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقٰتل أولئك أعظمُ درجة من الذين أنفقوا من بعدُ وقٰتلوا » وقال موسى «وعجلت إليك رب لترضى» .

وقوله « أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا » جملة فى معنى العلة للأمر باستباق الخيرات ولذلك فصلت لأن العلة لا تعطف إذ هى بمنزلة المفعول لأجله ، والمعنى فاستبقوا إلى الخير لتكونوا مع الذين يأتى بهم الله للرفيق الحسن لأن الله يأتى بالناس جميعا خيرهم وشرهم

وكان تامة أى فى أى موضع توجدون من مواقع الخير ومواقع السوء . والإتيان بالشيء جلبه وهو مجاز فى لازم حقيقته فمن ذلك استعماله فى القرب والطاعة .

قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك بن مروان :

أَتَاكَ بِىَ اللهُ الذى نَوَّر الهُدَى ونُورٌ وإسْلاَم عليك دَليل

أراد سخرنى إليك ، وفى الحديث « اللهم أهْدِ دَوْسًا وأْتِ بها » أى اهدها وقربها للإسلام ويستعمل فى القدرة على الشيء وفى العلم به كما فى قوله تعالى « إنها إن تَكُ مِثقالَ حَبَّةٍمن خَرْدَل فتَكُنْ فى صَخْرَةٍ أو فى السموٰت أو فى الأرض يأت بها اللهُ ».

وتجيء أقوال فى تفسير «أينما تكونوا» على حسب الأقوال فى تفسير «ولكلٍّ وجهة» بأن يكون المعنى تقبل الله أعمالكم فى استباق الخيرات فإنه المهم، لا استقبال الجهات أو المعنى إنكم إنما تستقبلون ما يُذَكِّركم بالله فاسعوا فى مرضاته بالخيرات يَعْلم الله ذلك من كل مكان، أو هو ترهيب أى فى أيَّة جهة يأتِ الله بكم فيثيب ويعاقب ، أوْ هو تحريض على المبادرة بالعمل الصالح أى فأنتم صائرون إلى الله من كل مكان فبادروا بالطاعة قبل الفوت بالموت . إلى غير ذلك من الوجوه . وقوله « إنَّ الله على كلِّ شيءٍ قديرٌ » تذييل يناسب جميع المعانى المذكورة .

﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ 149 وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ 150

عُطف قولُه « ومن حيث خرجت » على قوله « فوَلِّ وجهك شطرَ المسجد الحرام » عَطْفَ حكم على حكم من جنسِه للاعلام بأن استقبال الكعبة فى الصلاة المفروضة لا تهاوُن فى القيام به ولو فى حالة العذر كالسفر ، فالمراد من حَيث خرجتَ من كل مكان خرجتَ

مسافراً لأن السفر مظنة المشقة فى الاهتداء لجهة الكعبة فربما يتوهم متوهم سقوط الاستقبال عنه ، وفى معظم هاته الآية مع قوله « وإنه للحقُّ من ربك » زيادةُ اهتمام بأمر القبلة يؤكد قوله فى الآية السابقة « الحق من ربك » .

وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » زيادة تحذير من التساهل فى أمر القبلة .

وقوله بعده «ومن حيث خرجت» عطف على الجملة التى قبله ، وأعيد لفظ الجملة السالفة ليبنَى عليه التعليل بقوله «لئلا يكون للناس عليكم حُجة» .

وقوله «وحيثما كنتم فولُّوا وجوهكم شطره» عطف على قوله «ومن حيث خرجت» الآية .

والمقصد التعميم فى هذا الحكم فى السفر للمسلمين لئلا يتوهم تخصيصه بالنبيء صلى الله عليه وسلم .

وحصل من تكرير مُعظم الكلمات تأكيد للحكم ليترتب عليه قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة .

وقد تكرر الأمر باستقبال النبيءِ الكعبة ثلاث مرات ، وتكرر الأمر باستقبال المسلمين الكعبةَ مرتين .

وتكرر أنَّه الحقُّ ثلاث مرات ، وتكرر تعميم الجهات ثلاث مرات ، والقصد من ذلك كله التنويه بشأن استقبال الكعبة والتحذير من تطرق التساهل فى ذلك تقريراً للحق فى نفوس المسلمين ، وزيادةً فى الرد على المنكرين التأكيد ، من زيادة ومن حيثُ خرجتَ ، ومن جُمَل معترضة ، لزيادة التنويه بحكم الاستقبال : وهى جملة وإنّ الذين أوتوا الكتاب ليعلمون الآيات ، وجملة « وإنه لَلْحَقُّ من ربك » وجملة «لئلا يكونَ للناس عليكم حجة» الآياتِ ، وفيه إظهار أحقية الكعبة بذلك لأن الذى يكون على الحق لا يزيده إنكار المنكرين إلا تصميما ، والتصميم يستدعى إعادة الكلام الدال على ما صُمم عليه لأن الإعادة تدل على التحقُّق فى معنى الكلام .

وقد ذكر فى خلال ذلك من بيان فوائد هذا التحويل وما حفَّ به ، ما يدفع قليل السآمة العارضةِ لسماع التكرار ، فذُكر قوله «وإنه للحق من ربك وما الله بغافل إلخ» ، وذُكر قوله «لئلا يكون للناس إلخ» .

والضمير في وإنه للحق من ربك راجع إلى مضمون الجملة وهو حكم التحويل فهو راجع إلى مايؤخذ من المقام ، فالضمير هنا كالضمير في قوله « الذين ءاتينٰهم الكتاب يعرفونه . وقرأ الجمهور عما تعملون بمثناة فوقية على الخطاب ، وقرأه أبو عمرو بياء الغيبة .

وقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » علة لقوله « فولُّوا » الدالِ على طلب الفعل وامتثاله ، أي شرعت لكم ذلك لندحض حجة الأمم عليكم ، وشأن تعليل صيغ الطلب أن يكون التعليل للطلب باعتبار الإتيان بالفعل المطلوب .

فإن مدلول صيغة الطلب هو إيجاد الفعل أو الترك لا الإعلامُ بكون الطالب طالباً وإلا لما وجب الامتثال للآمر فيكتفى بحصول سماع الطلب لكن ذلك ليس مقصودا .

والتعريف في الناس للاستغراق يشمل مشركي مكة فإن من شبهتهم أن يقولوا لا نتبع هذا الدين إذ ليس ملة إبراهيم لأنه استقبَل قبلة اليهود والنصارى ، وأهلَ الكتاب، والحجة أن يقولوا إنَّ محمداً اقتدى بنا واستقبل قبلتنا فكيف يدعونا إلى اتباعه .

ولجميع الناس ممن عداكم حجة عليكم ، أي ليكون هذا الدين مخالفاً في الاستقبال لكل دين سبقه فلا يدعى أهل دين من الأديان أن الإسلام مقتبس منه .

ولا شك أن ظهور الاستقبال يكون في أمر مشاهد لكل أحد لأن إدراك المخالفة في الأحكام والمقاصد الشرعية والكمالات النفسانية التي فَضُل بها الإسلام غيرَه لا يدركه كل أحد بل لا يعلمه إلا الذين أوتوا العلم ، وعلى هذا يكون قوله «لئلا يكون للناس عليكم حجة» ناظراً إلى قوله «وإن الذين أوتوا الكتٰب ليعلمون أنه الحق» وقوله « الذين آتينٰهم الكتٰب يعرفونه » .

وقد قيل في معنى حجة الناس معانٍ أُخَرُ أَرَاها بعيدة .

والحجة في كلام العرب ما يقصد به إثبات المخالف، بحيث لا يجد منه تفصيا ، ولذلك يقال للذى غلَب مخالفه بحجته قد حَجَّه ، وأما الاحتجاج فهو إتيان المحتج بما يظنه حجة ولو مغالطة يقال احتج ويقال حَاجَّ إذا أتى بما يظنه حجة قال تعالى « ألم ترَ إلى الذى حَآجَّ إبرٰهِيم في ربِّه » ، فالحجة لا تطلق حقيقة إلا على البرهان والدليل الناهض المبكت للمخالف، وأما إطلاقها على الشبهة فمجاز لأنها تُورَد في صورة الحجة ومنه قوله تعالى « حُجَّتهم

داحِضَةٌ عند ربهم » ، وهذا هو فقه اللغة كما أشار إليه الكشاف ، وأما ما خالفه من كلام بعض أهل اللغة فهو من تخليط الإطلاق الحقيق والمجازى ، وإنما أرادوا التفصى من ورود الاستثناء وأشكل عليهم الاستثناء لأن المستثنى محكوم عليه بنقيض حكم المستثنى منه عند قاطبة أهل اللسان والعلماء ، إلا خلافاً لا يلتفت إليه فى علم الأصول ، فصار هذا الاستثناء مقتضيا أن الذين ظلموا لهم عليكم حجة ، فأجاب صاحب الكشاف، بأنه إنما أطلق عليه حجة لمشابهته للحجة فى سياقهم إياه مَساق البرهان أى فاستثناء الذين ظلموا يقتضى أنهم يأتون بحجة أى بما يشبه الحجة ، فحرف إلَّا يقتضى تقدير لفظ حجة مستعملا فى معناه المجازى، وإطلاق اللفظ فى معنييْه الحقيق والمجازى ليس ببدع لاسيما مع الإتيان بلفظ يخالف الأول على أنه قد يجعل الاستثناء منقطعاً بمعنى لكن الذين ظلموا يشغبون عليكم فلا تخشوهم.

وجملة « ولأتم نعمتى » تعليل ثان لقوله « فولوا وجوهكم شطره » معطوف على قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » بذلك الاعتبار الذى بيناه آنفا وهو أنه تعليل الامتثال فالمعنى أمرتكم بذلك لأتم نعمتى عليكم باستيفاء أسباب ذلك الإتمام ومنها أن تكون قبلتكم إلى أفضل بيت بنى لله تعالى ، ومعلوم أن تمام النعمة بامتثال ما أمرنا به وجماع ذلك الاستقامة وبها دخول الجنة. وقد روى الترمذى عن النبىء صلى الله عليه وسلم إتمام النعمة دخول الجنة ، أى غاية إتمام النعمة علينا دخول الجنة ولم يكن ذلك فى تفسير هذه الآية ولكنه من جملة معناها[1] فالمراد بالإتمام هنا إعطاء الشىء وافراً من أول الأمر لا إتمامه بعد أن كان ناقصا، فهو قريب من قوله تعالى « فأتمهن » أى امتثلهن امتثالا تاما وليس المراد أنه فعل بعضها ثم فعل بعضاً آخر، فمعنى الآية ولتكون نعمتى نعمة وافرة فى كل حال .

وقوله « ولعلكم تهتدون » عطف على « ولأتم » أى أمرتكم بذلك رجاء امتثالكم فيحصل الاهتداء منكم إلى الحق .

وحرف لعل فى قوله « ولعلكم تهتدون » مجاز فى لازم معنى الرجاء وهو قرب ذلك وتوقعه. ومعنى جعل ذلك القرب علة أن استقبالهم الكعبة مؤذن بأنهم يكونون مهتدين فى

(١) فإن الحديث عن معاذ قال : مر النبىء برجل يقول اللهم إنى أسألك تمام نعمتك قال تدرى ما تمام النعمة؟ تمام النعمة دخول الجنة والفوز من النار .

سائرأمورهم لأن المبادئ تدل على الغايات فهو كقوله «وكذٰلك جعلنٰكم أمةوسطاً» كماقدمناه وقال حبيب :

إنَّ الهلالَ إذا رأيت نماءه أيقنتَ أن سيصيرُ بدراً كاملا

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾ 151

تشبيه للعلتين من قوله «لأتم» وقوله «ولعلكم تهتدون» أي ذلك من نعمتي عليكم كنعمة إرسال محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل الارسال مشبها به لأنه أسبق وأظهر تحقيقاً للمشبه أي أن المبادئ دلت على الغايات وهذا كقوله فى الحديث كما صليت على إبراهيم ونكر رسول للتعظيم ولتجرى عليه الصفات التى كل واحدة منها نعمة خاصة ، فالخطاب فى قوله « فيكم » وما بعده للمؤمنين من المهاجرين والأنصار تذكيراً لهم بنعمة الله عليهم بأن بعث إليهم رسولا بين ظهرانيهم ومن قومهم لأن ذلك أقوى تيسيرا لهدايتهم ؛ وهذا على نحو دعوة إبراهيم « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم » وقد امتن الله على عموم المؤمنين من العرب وغيرهم بقوله « لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم » أى جنسهم الإنسانى لأن ذلك آنس لهم مما لو كان رسولهم من الملائكة قال تعالى « ولو جعلنٰه ملكا لجعلنٰه رجلا » .

ولذلك علق بفعل أرسلنا حرفُ فِى ولم يعلَّق به حرف إلى كما فى قوله « إنا أرسلنا إليكم رسولا شٰهداً عليكم » ، لأن ذلك مقام احتجاج وهذا مقام امتنان فناسب أن يذكر ما به تمام المنة وهى أن جعل رسولهم فيهم ومنهم، أى هو موجود فى قومهم وهو عربى مثلهم، والمسلمون يومئذ هم العرب أى الذين يتكلمون باللغة العربية ، فالأمة العربية يومئذ تتكلم بلسان واحد سواء فى ذلك العدنانيون والقحطانيون ومن تبعهم من الأحلاف والموالى مثل سلمانَ الفارسى وبلال الحبشى وعبدِ الله بن سَلَاَم الإسرائيلى ، إذ نعمة الرسالة فى الإبلاغ والافهام، فالرسول يكلمهم بلسانهم فيفهمون جميع مقاصده ، ويدركون إعجاز القرآن ، ويفوزون بمزية

نقل هذا الدين إلى الأمم ، وهذه المزية ينالها كل من تعلَّم اللسان العربى كغالب الأمم الإسلامية ، وبذلك كان تبليغ الإسلام بواسطة أمة كاملة فيكون نقله متواتراً ، ويسهل انتشاره سريعاً .

والرسول المُرسَل فهو فعُول بمعنى المفعول مثل ذَلول ، وسيأتى الكلام عليه من جهة مطابقة موصوفه عند قوله تعالى « فقولا إنا رسول رب العَٰلَمين » فى سورة الشعراء .

وقوله « يتلوا عليكم ءايٰتنا » أى يقرأ عليكم القرآن وسماه أولاً آيات باعتبار كون كل كلام منه معجزة ، وسماه ثانياً كتاباً باعتبار كونه كتاب شريعة ، وقد تقدم نظيره آنفاً عند قوله تعالى « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم ءايٰتك ويعلمهم الكتٰب والحكمة » .

وعبر بيتلو لأن نزول القرآن مستمر وقراءة النبيء له متوالية وفى كل قراءة يحصل علم بالمعجزة للسامعين .

وقوله « ويزكيكم » إلخ التزكية تطهير النفس مشتقة من الزكاة وهى النماء ، وذلك لأن فى أصل خلقة النفوس كمالاتٍ وطهاراتٍ تعترضُها أرجاس ناشئة عن ضلال أو تضليل ، فتهذيب النفوس وتقويمها يزيدها من ذلك الخير المودع فيها ، قال تعالى « لقد خلقنا الإنسٰن فى أحسن تقويم ثم رددنٰه أسفل سٰفِلين إلا الذين ءامنوا وعملوا الصَّٰلحٰت » ، وفى الحديث « بُعثت لأتمِّم حُسْن الأخلاق » ، ففى الإرشاد إلى الصلاح والكمال نماء لما أودع الله فى النفوس من الخير فى الفطرة .

وقوله « ويعلمكم الكتٰب والحكمة » أى يعلمكم الشريعة فالكتاب هنا هو القرآن باعتبار كونه كتاب تشريع لا باعتبار كونه معجزاً ويعلّمكم أصولَ الفضائل ، فالحكمة هي التعاليم المانعة من الوقوع فى الخطأ والفساد ، وتقدم نظيره فى دعوة إبراهيم وسيأتى أيضاً عند قوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشآء » فى هذه السورة .

وقدمت جملة « ويزكيكم » على جملة « ويعلمكم الكِتَٰبَ والحكمة » هنا عكس ما فى الآية السابقة فى حكاية قول إبراهيم « يتلوا عليهم ءايٰتك ويعلمهم الكتٰب والحكمة ويزكيهم » ، لأن المقام هنا للامتنان على المسلمين فقدم فيها ما يفيد معنى المنفعة الحاصلة من تلاوة الآيات عليهم وهى منفعة تزكية نفوسهم اهتماماً بها وبعثا لها بالحرص على تحصيل

وسائلها وتعجيلا للبشارة بها . فأما فى دعوة إبراهيم فقد رتبت الجمل على حسب ترتيب حصول ما تضمنته فى الخارج ، مع ما فى ذلك التخالف من التفنن .

وقوله « ويُعلمكم ما لم تَكونوا تَعلمُون » تعميم لكل ما كان غير شريعة ولا حكمة من معرفة أحوال الأمم وأحوال سياسة الدول وأحوال الآخرة وغير ذلك .

وإنما أعاد قوله « ويعلمكم » مع صحة الاستغناء عنه بالعطف تنصيصاً على المغايرة لئلا يظن أن « ما لم تكونوا تعلمون » هو الكتاب والحكمة ، وتنصيصا على أن « ما لم تكونوا » مفعولا لا مبتدأ حتى لا يترقب السامع خبراً له فيضل فهمه فى ذلك الترقب ، واعلم أن حرف العطف إذا جيء معه بإعادة عامله كان عاطفه عاملا على مثله فصار من عطف الجمل لكن العاطف حينئذ أشبه بالمؤكد لمدلول العامل .

﴿ فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ 152

الفاء للتفريع عاطفة جملة الأمر بذكر الله وشكره على جمل النعم المتقدمة أى إذ قد أنعمت عليكم بهاته النعم فأنا آمركم بذكرى، وقوله«فاذكرونى أذكركم»فعلان مشتقان من الذكر بكسر الذال ومن الذكر بضمها والكل مأمور به لأننا مأمورون بتذكر الله تعالى عند الإقدام على الأفعال لنذكر أوامره ونواهيه قال تعالى « والذين إذا فعلواْ فاحشة أوظلمواْ أنفسهم ذكرواْ اللهفاستغفرواْ لذنوبهم » وعن عمر بن الخطاب أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عندأمره ونهيه ، ومأمورون بذكر اسم الله تعالى بألسنتنا فى جمل تدل على حمده وتقديسه والدعوة إلى طاعته ونحوذلك ، وفى الحديث القدسى « وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه » والذكر فى قوله«أذكركم»يجيء على المعنيين ، ولابد من تقدير فى قوله (اذكرونى) على الوجهين لأن الذكر لا يتعلق بذات الله تعالى فالتقدير اذكروا عظمتى وصفاتى وثنائى وما ترتب عليها من الأمر والنهى، أواذكروا نعمى ومحامدى ، وهو تقدير من دلالة الاقتضاء ، وأما أذكركم فهو مجاز، أى أعاملكم معاملة من ليس بمغفول عنه بزيادة النعم والنصر والعناية فى الدنيا، وبالثواب ورفع الدرجات فى الآخرة ، أو أخلق ما يفهم منه الناس فى الملأ الأعلى وفى الأرض فضلكم والرضى عنكم، نحو قوله كنتم خير أمة ، وحسن مصيركم فى الآخرة ، لأن الذكر بمعنييه الحقيقيين مستحيل على الله تعالى . ثم إن تعديته للمفعول أيضا على طريق دلالة

الاقتضاء إذ ليس المراد تذكر الذوات ولا ذكر أسمائها بل المراد تذكر ما ينفعهم إذا وصل إليهم وذكر فضائلهم .

وقوله﴿واشكروا لي﴾أمر بالشكر الأعم من الذكر من وجه أو مطلقا ، وتعديته للمفعول باللام هو الأفصح وتسمى هذه اللام لام التبليغ ولام التبيين كما قالوا نصح له ونصحه كقوله تعالى﴿فتعسا لهم﴾وقول النابغة :

شَكَرْتُ لك النُّعْمَى وأثنيتُ جاهدا وعطَّلْتُ أعراض العُبَيْدِ بنِ عَامر

وقوله﴿ولا تكفرون﴾نهي عن الكفران للنعمة ، والكفران مراتب أعلاها جحد النعمة وإنكارها ثم قصد إخفائها ، ثم السكوت عن شكرها غفلة وهذا أضعف المراتب وقد يعرض عن غير سوء قصد لكنه تقصير .

قال ابن عرفة « ليس عطف قوله﴿ولا تكفرون﴾بدليل على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده وذلك لأن الأمر بالشكر مطلق (أى لأن الأمر لا يدل على التكرار فلا عموم له) فيصدق بشكره يوما واحدا فلما قال ولا تكفرون أفاد النهى عن الكفر دائما » اه ، يريد لأن الفعل فى سياق النهي يعم ، مثل الفعل فى سياق النفى لأن النهى أخو النفى.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ [153] وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَـٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ [154] ﴾

هذه جمل معترضة بين قوله تعالى « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وما اتصل به من تعليله بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » وما عطف عليه من قوله « ولأتم نعمتى عليكم » إلى قوله « واشكروا لى ولا تكفرون » وبين قوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » لأن ذلك وقع تكملة لدفع المطاعن فى شأن تحويل القبلة فله أشد اتصال بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » المتصل بقوله « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

وهو اعتراض مُطْنِبٌ ابتُدِىء به إعداد المسلمين لما هم أهله من نصر دين الله شكرا له على ما خولهم من النعم المعدودة فى الآيات السالفة من جعلهم أمة وسطا وشهداء على

الناس ، وتفضيلِهم بالتوجه إلى استقبال أفضل بقعة ، وتأييدِهم بأنهم على الحق فى ذلك ، وأمْرِهم بالاستخفافِ بالظالمين وأنْ لا يخشوهم، وتبْشيرهم بأنه أتم نعمته عليهم وهداهم ، وامتن عليهم بأنه أرسل فيهم رسولا منهم ، وهداهم إلى الامتثال للأحكام العظيمة كالشكر والذكر ، فإن الشكر والذكر بهما تهيئة النفوس إلى عظيم الأعمال ، من أجل ذلك كله أَمرهم هنا بالصبر والصلاة ، ونبههم إلى أنهما عون للنفس على عظيم الأعمال ، فناسب تعقيبها بها ، وأيضا فإن ما ذكر من قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » مشعر بأن أناسا متصدُّون لشغبهم وتشكيكهم والكيد لهم ، فأُمروا بالاستعانة عليهم بالصبر والصلاة .

وكلها متماسكة متناسبة الانتقال عدا آية « إن الصفا والمروة من شعائر الله » إلى قوله « شاكر عليم » فسيأتى تبييننا لموقعها.

وافتُتح الكلام بالنداء لأن فيه إشعارا بخبرٍ مهم عظيم ، فإن شأن الأَخبار العظيمة التى تَهُول المخاطبَ أن يقدَّم قبلَها ما يهىء النفس لقبولها لتستأنس بها قبل أن تفجَأَها .

وفى افتتاح هذا الخطاب بالاستعانة بالصبر إيذان بأنه سيُعقب بالنَّدْب إلى عمل عظيم وبلْوى شديدة ، وذلك تهيئةٌ للجهاد ، ولعله إعداد لغزوة بدر الكبرى ، فإن ابتداءَ المغازى كان قُبيل زمن تحويل القبلة إذ كان تحويل القبلة فى رجب أو شعبان من السنة الثانية للهجرة وكانت غزوة بُوَاطَ والعُشَيْرَةِ وبدْرٍ الأولى فى ربيع وجمادى من السنة الثانية ولم يكن فيهما قتال ، وكانت بَدْرٌ الكبرى فى رمضان من السنة الثانية فكانت بعد تحويل القبلة بنحو شهرين .

وقد تقدم فى تفسير قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » أن ما وقع فى حديث البراء بن عازب من قول الراوى أن ناسا قُتلوا قبل تحويل القبلة ، أنه توهم من أحد الرواة عن البراء ، فإن أَوَّلَ قتْل فى سبيل الله وقع فى غزوة بدر وهى بعد تحويل القبلة بنحو شهرين ، والأصح مافى حديث الترمذى عن ابن عباس قال لما وُجِّه النبىء إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس الحديث فلم يقل « الذين قتلوا » .

فالوجه فى تفسير هذه الآية أنها تهيئة للمسلمين للصبر على شدائد الحرب ، وتحبيبٌ للشهادة إليهم .

ولذلك وقع التعبير بالمضارع فى قوله « لِمَنْ يُقتل فى سبيل الله » المشعر بأنه أمرٌ مستقبل وهم الذين قتلوا فى وقعة بدر بُعَيد نزول هذه الآية .

وقد تقدم القول فى نظير هذه الآية عند قوله تعالى « واستعينواْ بالصبر والصَّلَوٰة وإنها لـكبيرة » الآية إلَّا أنا نقول هنا إن الله تعالى قال لبنى إسرائيل « وإنها لـكبيرة » علما منه بضعف عزائمهم عن عظائم الأعمال وقال هنالك إلَّا على الخاشعين ولم يذكر مثل هذا هنا ، وفى هذا إيماء إلى أن المسلمين قد يُسر لهم مايصعب على غيرهم ، وأنهم الخاشعون الذين استثناهم الله هنا لك ، وزاد هنا فقال « إن الله مع الصَّـٰبرين » فبشَّرهم بأنهم ممن يمتثل هذا الأمر ويُعَدّ لذلك فى زمرة الصابرين .

وقوله « إن الله مع الصَّـٰبرين » تذييل فى معنى التعليل أى اصبروا ليـكون الله معكم لأنه مع الصابرين .

وقوله « ولا تقولواْ لمن يقتل فى سبيل الله أمْوَٰت بل أحيَـآء » عطف النهى على الأمر قبله لمناسبة التعرض للغزو مما يتوقع معه القتل فى سبيل الله ، فلما أمروا بالصبر عرفوا أن الموت فى سبيل الله أقوى ما يصبرون عليه ، ولـكن نبه مع ذلك على أن هذا الصبر ينقلب شـكرا عندما يَرى الشهيد كرامته بعد الشهادة ، وعند ما يوقن ذووه بمصيره من الحياة الأبدية ، فقوله « ولا تقولوا » نهى عن القول الناشىء عن اعتقاد ، ذلك لأن الإنسان لا يقول إلا ما يَعتقد فالمعنى ولا تعتقدوا ، والظاهر أن هذا تـكميل لقوله « وما كان الله ليضيع إيمَـٰنكم » كما تقدَّم من حديث البراء فإنه قال قُتل أناس قبل تحويل القبلة ، فأعقب قوله « وما كان الله ليضيع إيمَـٰنكم » بأن فضيلة شهادتهم غير منقوصة .

وارتفع أمواتٌ على أنه خبر لمبتدإٍ محذوف أىَ لا تقولوا هم أموات .

وبل للإضراب الإبطالى إبطالا لمضمون المنهى عن قوله ، والتقـدير بل هم أحياء ، وليس المعنى بل قُولوا هم أحياء لأن المراد إخبار المخاطبين هذا الخبرَ العظيمَ ، فقوله «أحْيَـآء» هو خبر مبتدأ محذوف وهو كلام مستأنف بعد بل الإضرابية .

وإنما قال « ولَـٰـكن لا تشعرون » للإشارة إلى أنها حياةٌ غير جسمية ولا ماديَّة

بل حياة روحية ، لكنها زائدة على مطلق حياة الأرواح ، فإن للأرواح كلها حياة وهى عدم الاضمحلال وقبول التجسد فى الحشر مع إحساس ما بكونها آيلة إلى نعيم أو جحيم ، وأما حياة الذين قتلوا فى سبيل الله فهى حياة مشتملة على إدراكات التنعم بلذات الجنة والعوالم العلوية والانكشافات الكاملة ، ولذلك ورد فى الحديث إن أرواح الشهداء تجعل فى حواصل طيور خضر ترعى من ثمر الجنة وتشرب من مائها .

والحكمة فى ذلك أن اتصال اللذات بالأرواح متوقف على توسط الحواس الجسمانية ، فلما انفصلت الروح عن الجسد عُوِّضت جسداً مناسباً للجنة ليكون وسيلة لنعيمها .

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾

عطف « لنبلونكم » على قوله « استعينواْ بالصبر والصلوٰة » عَطْفَ القصد على المقدمة كماأشرنا إليه قبل ، ولك أن تجعل قوله « ولنبلونكم » عطفاً على قوله « ولأتم نعمتى عليكم » الآيات ليُعلم المسلمين أن تمام النعمة ومنزلة الكرامة عند الله لا يحول بينهم وبين لحاق المصائب الدنيوية المرتبطة بأسبابها ، وأن تلك المصائب مظهر لثباتهم على الإيمان ومحبة الله تعالى والتسليم لقضائه فينالون بذلك بهجة نفوسهم بما أصابهم فى مرضاة الله ويزدادون به رفعة وزكاء ، ويزدادون يقينا بأن اتِّباعهم لهذا الدين لم يكن لنوال حُظوظ فى الدنيا ، وينجر لهم من ذلك ثواب ، ولذلك جاء بعدهُ « وبشر الصّٰبرين » وجعل قوله « يٰأيها الذين ءامنواْ استعينواْ بالصبر والصلوٰة » الآية بين هذين المتعاطفين ليكون نصيحة لعلاج الأمرين تمام النعمة والهدى والابتلاء ، ثم أعيد عليه ما يصير الجميع خبراً بقوله « وبشر الصّٰبرين » .

وجىء بكلمة شىء تهويناً للخبر المفجع ، وإشارة إلى الفرق بين هذا الابتلاء وبين الجوع والخوف اللذين سلطهما الله على بعض الأمم عقوبة ، كما فى قوله « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون » ولذلك جاء هنا بكلمة شىء وجاء هنا لك بما يدل على الملابسة والتمكن ، وهو أن استعار لها اللباس اللازم للّابس ، لأن كلمة شىء من أسماء الأجناس

العالية العامّة، فإذا أضيفت إلى اسم جنس أو بينت به علم أن المتكلم مازاد كلمة شيء قبل اسم ذلك الجنس إلا لقصد التقليل لأن الاقتصار على اسم الجنس الذى ذكره المتكلم بعدها لوشاء المتكلم لأغنى غناءَها ، فما ذكر كلمة شيء إلا والقصد أن يدل على أن تنكير اسم الجنس ليس للتعظيم ولا للتنويع ، فبقى له الدلالة على التحقير وهذا كقول السَّرِىّ مخاطباً لأبى إسحاق الصابى :

فشيئاً من دَمِ العُنقُو دِ أَجعله مكان دَمى[١]

فقول الله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » عُدول عن أن يقول بخوف وجوع أما لو ذكر لفظ شيء مع غير اسمِ جنسٍ كما إذا أُتبع بوصف أو لم يتبع أو أضيف لغير اسم جنس فهو حينئذ يدل على مطلق التنويع نحو قول قُحَيط العِجْلى :

* فلا تَطْمَعْ أَبَيْتَ اللعْنَ فيها ومَنْعُكها بشيء يستطاع *

فقد فسره المرزوق وغيره بأن معنى بشيء بمَعْنًى من المعانى من غلبة أو معازَّةٍ أو فداء أو نحو ذلك اه .

وقد يكون بيان هذه الكلمة محذوفاً لدلالة المقام ، كقوله تعالى « فمن عفِىَ له من أخيه شىءٌ» فهو الدية على بعض التفاسير أو هو العفو على تفسير آخر، وقول عمر بن أبى ربيعة:

ومِنْ مالىءٍ عينيه من شيءٍ غيرِه إذا راح نحو الجمرَةِ البيضُ كالدمى

أى من محاسن امرأة غير امرأته .

وقولِ أبى حيَّة النُّمَيْرى :

إذا ماتقاضَى المرءَ يومٌ وليلةٌ تقاضَاه شيءٌ لا يَمَلُّ التقاضيا

أى شيء من الزمان ، ومن ذلك قوله تعالى « لَنْ تغنىَ عنهم أموٰلُهم ولا أولدُهم من الله شيئا » أى من الغَنَاء .

---

(١) قبل هذا البيت قوله :

أَبَا إسحاقَ يا سكنى أَلُوذُ به ومُعْتَصَمِى
أَرَقْتُ دمى وأَعْوَزَنِى سَليلُ الكَرْم والكَرَمِ

يريد أنه احتجم ورام شرب قليل من الخمر ليعتاض به عما ضاع من دمه فى زعمه .

وكَأَنَّ مراعاة هذين الاستعمالين فى كلمة شيء هو الذى دعَا الشيخَ عبد القاهر فى دلائل الإعجاز إلى الحكم بحسن وقع كلمة شيء فى بيت ابن أبى ربيعة وبيتِ أبى حية النميرى، وبقِلَّتها وتضاؤُلها فى قول أبى الطيب:

لو الفلكُ الدوَّار أبْغَضْتَ سَعْيَهُ لعوَّقَهُ شيءٌ عن الدَّوَرَانِ

لأنها فى بيت أبى الطيب لا يتعلق بها معنى التقليل كما هو ظاهر ولا التنويع لقلة جدوى التنويع هنا إذ لا يجهل أحد أن معوِّقَ الفلك لا بد أن يكون شيئاً.

والمراد بالخوف والجوع وما عطف عليهما معانيها المتبادرة وهى ما أصاب المسلمين من القلة وتألب المشركين عليهم بعد الهجرة، كما وقع فى يوم الأحزاب إذ جاءوهم من فوقهم ومن أسفل منهم «وإذ زاغت الأبصٰر وبلغت القلوب الحناجر» وأما الجوع فكما أصابهم من قلة الأزواد فى بعض الغزوات، ونقص الأموال ما ينشأ عن قلة العناية بنخيلهم فى خروجهم إلى الغزو، ونقص الأنفس يكون بقلة الولادة لبعدهم عن نسائهم كما قال النابغة:

شعب العلافيات بين فروجهم والمحصنات عوازب الأطهار

وكما قال الأعشى يمدح هوذة بن على صاحب اليمامة، بكثرة غزواته:

أفى كل عام أنت جاشم غزوة تَشُد لأقصاها عزيم عزائكا

مورِّثةٍ مالًا وفى المَجْدِ رِفْعَةً لما ضاع فيها من قُروء نسائك

وكذلك نقص الأنفس بالاستشهاد فى سبيل الله، وما يصيبهم فى خلال ذلك وفيما بعده من مصائب ترجع إلى هاته الأمور.

والكلام على الأموال يأتي عند قوله تعالى «ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» في هذه السورة، وعند قوله «إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم» في سورة آل عمران

﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ [155] ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ [156] أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ [157]﴾

جملة «وبشِّر الصَّٰبرين» معطوفة على «ولنبلوَنَّكم»، والخطاب للرسول عليه السلام بمناسبة أنه ممن شمله قوله «ولنبلوَنَّكم» وهو عطف إنشاء على خبر ولا ضير فيه عند من تحقق أساليب العرب ورأى فى كلامهم كثرة عطف الخبر على الإنشاء وعكسه.

وأفيد مضمون الجملة الذى هو حصول الصلوات والرحمة والهدى للصابرين بطريقة التبشير على لسان الرسول تكريماً لشأنه ، وزيادة فى تعلق المؤمنين به بحيث تحصل خيراتهم بواسطته ، فلذلك كان من لطائف القرآن إسنادُ البلوى إلى الله بدون واسطة الرسول ، وإسنادُ البِشارة بالخير الآتى من قِبَل الله إلى الرسول .

والكلام على الصبر وفضائله تقدم فى قوله تعالى « واستعينواْ بالصَّبْر والصَّلَوٰة » .

ووصفُ الصابرين بأنهم « الذين إذا أصَٰبتهم مصيبة قالوا » إلخ لإفادة أن صَبرهم أكمل الصبر إذ هو صبر مقترن ببصيرة فى أمر الله تعالى إذ يعلمون عند المصيبة أنهم مِلْك لله تعالى يتصرف فيهم كيف يشاء فلا يجزعون مما يأتيهم ، ويعلمون أنهم صائرون إليه فيثيبهم على ذلك ، فالمراد من القول هنا القولُ المطابق للاعتقاد إذ الكلام إنما وُضع للصدق ، وإنما يكون ذلك القول معتبرا إذا كان تعبيرا عما فى الضمير فليس لمن قال هاته الكلمات بدون اعتقاد لها فضل وإنما هو كالذى ينعق بما لا يَسْمَع ، وقد علَّمهم الله هذه الكلمة الجامعة لتكون شعارهم عند المصيبة ، لأن الاعتقاد يقوى بالتصريح لأن استحضار النفس للمدركات المعنوية ضعيف يحتاج إلى التقوية بشىء من الحِسّ ، ولأن فى تصريحهم بذلك إعلانا لهذا الاعتقاد وتعليما له للناس . والمصيبة يأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « فإن أصَٰبتكم مصيبة قال قد أنعم الله علىّ » فى سورة النساء .

والتوكيد بإنّ فى قولهم « إنّا لله » لأن المقام مقام اهتمام ، ولأنه ينزل المصاب فيه منزلة المنكر كونه مِلْكا لله تعالى وعبداً له إذ تنسيه المصيبة ذلك ويحول هولها بينه وبين رشده . واللام فيه للملك .

والإتيان باسم الإشارة فى قوله « أُوْلَٰٓئِكَ عليهم صلوَٰتٌ من ربهم » للتنبيه على أن المشار إليه هو ذلك الموصوف بجميع الصفات السابقة على اسم الإشارة ، وأن الحكم الذى يرد بعد اسم الإشارة مترتب على تلك الأوصاف مثل « أُوْلَٰٓئِكَ على هدى من ربهم » وهذا بيان لجزاء صبرهم . والصلوات هنا مجاز فى التزكيات والمغفرات ولذلك عطفت عليها الرحمة التى هى من معانى الصلاة مجازاً فى مثل قوله تعالى « إن الله وَمَلَٰٓئِكَتَهُ يصلون على النبى » .

وحقيقة الصلاة فى كلام العرب أنها أقوال تنبىء عن محبة الخير لأحد ، ولذلك كان

أشهر معانيها هو الدعاء وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى « ويقيمون الصَّلَوٰة » ولأجل ذلك كان إسناد هذا الفعل لمن لا يُطلب الخير إلا منه متعيناً للمجاز فى لازم المعنى وهو حصول الخير ، فكانت الصلاة إذا أسندت إلى الله أو أضيفت إليه دالةً على الرحمة وإيصال ما به النفع من رحمة أو مغفرة أو تزكية .

وقوله « وأُوْلَـٰٓئِكَ هم المهتدون » بيان لفضيلة صفتهم إذ اهتدوا لِمَا هو حقٌّ كل عبد عارف فلم تزعجهم المصائب ولم تكن لهم حاجبا عن التحقق فى مقام الصبر ، لعلمهم أن الحياة لا تخلو من الأكدار ، وأما الذين لم يهتدوا فهم يجعلون المصائب سبباً فى اعتراضهم على الله أو كفرهم به أو قول مالا يليق أو شكهم فى صحة ما هم عليه من الإسلام ، يقولون لو كان هذا هو الدين المرضيَّ لله لما لَحِقَنا عذاب ومصيبة ، وهذا شأن أهل الضلال الذين حذَّرنا الله أمْرَهم بقوله « وإنْ تُصِبهم سيئةٌ يَطَّيَّروا بموسىٰ ومَن معه » وقال فى المنافقين « وإنْ تُصِبهم سيئةٌ يقُولُوا هٰـذه من عندك » ، والقول الفصل أن جزاء الأعمال يظهر فى الآخرة ، وأما مصائب الدنيا فمسببة عن أسباب دنيوية ، تعرض لعروض سببها ، وقد يجعل الله سبب المصيبة عقوبة لعبده فى الدنيا على سوء أدب أو نحوه للتخفيف عنه من عذاب الآخرة ، وقد تكون لرفع درجات النفس ، ولها أحوال ودقائق لايعلمها إلا الله تعالى وقد يطلع عليها العبد إذا راقب نفسه وحاسبها ، ولله تعالى فى الحالين لُطف ونكاية يظهر أثر أحدهما للعارفين.

﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَـٰٓئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾ 158

هذا كلام وقع معترضا بين محاجة أهل الكتاب والمشركين فى أمر القبلة ، نزل هذا بسبب تردد واضطراب بين المسلمين فى أمر السعى بين الصفا والمروة وذلك عام حجة الوداع، كما جاء فى حديث عائشة الآتى ، فهذه الآية نزلت بعد الآيات التى قبلها وبعد الآيات التى نَقرؤها بعدَها ، لأن الحج لم يكن قد فُرِض ، وهى من الآيات التى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإلحاقها ببعض السُّوَر التى نزلت قبل نزولها بمدة ، والمناسبةُ بينها وبين ما قبلها هو أن العدول عن السعي بين الصفا والمروة يشبه فعل من عبر عنهم بالسفهاء من القبلة وإنكار

العدول عن استقبال بيت المقدس ، فموقع هذه الآية بعد إلحاقها بهذا المكان موقعُ الاعتراض فى أثناء الاعتراض ، فقد كان السعى بين الصفا والمروة من أعمال الحج من زمن إبراهيم عليه السلام تذكيراً بنعمة الله على هاجَر وابنها إسماعيل إذ أنقذه الله من العطش كما فى حديث البخارى فى كتاب بدء الخلق: عن ابن عباس عن النبىء صلى الله عليه وسلم أن هاجر أم إسماعيل لما تركها إبراهيم بموضع مكة ومعها ابنها وهو رضيع وترك لها جِراباً من تمر وسِقاءً فيه ماء ، فلما نفد ما فى السقاء عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظُر إليه يَتَلَوَّى فانطلقتْ كراهيةَ أن تنظُرَ إليه فوجدت الصفا أقرب جبل يليها فقامت عليه ثم استقبلت الوادى تنظر هل ترى أحدا فلم تَرَ أحدا فهبطت من الصفا وأتت المروة فقامت عليها فنظرت هل ترى أحدا فلم تَرَ أحدا ففعلت ذلك سبع مرات ، قال ابن عباس فقال النبىء صلى الله عليه وسلم : فلذلك سَعَى الناسُ بينهما ، فسَمِعَت صوتاً فقالت فى نفسها صه ثم تسمَّعَتْ فسَمِعَتْ أيضاً فقالت قد أَسْمَعْتَ إن كان عندكَ غُواث ، فإذا هى بالمَلَك عند موضع زمزم فبحثَ بعقبه حتى ظهر الماء فشربت وأرضعَتْ ولَدَها)، فيحتمل أن إبراهيم سَعَى بين الصفا والمروة تذكُّرًا لشكر النعمة وأمَرَ به إسماعيل ، ويحتمل أن إسماعيلَ ألحقهُ بأفعال الحج ، أو أن من جاء من أبنائه فعَل ذلك فتقرر فى الشعائر عند قريش لا محالة .

وقد كان حوالى الكعبة فى الجاهلية حجران كانا من جملة الأصنام التى جاء بها عَمْرو ابن لُحَيٍّ إلى مكة فعبدها العرب إحداهما يسمى إِسَافاً والآخر يُسمى نَائِلَةَ ، كان أحدهما موضوعا قرب جدارِ الكعبة والآخر موضوعا قرب زمزم ، ثم نقلوا الذى قرب الكعبة إلى جهة زمزم ، وكان العرب يذبحون لهما ، فلما جَدَّد عبد المطلب احتفار زمزم بعد أن دثَرَتْها جُرْهُمُ حين خروجِهم من مكة وبنَى سقاية زمزم نقل ذينك الصنمين فوضع إِسافاً على الصفا ونائلةَ على المروة ، وجعل المشركون بعد ذلك أصناما صغيرة وتماثيل بين الجبلين فى طريق المسعى، فتوهم العرب الذين جاءوا من بعد ذلك أن السعى بين الصفا والمروة طواف بالصنمين ، وكانت الأوس والخزرج وغسان يعبدون مناة وهو صنم بالمُشَلَّلِ قُرْب قُدَيْد فكانوا لا يسعون بين الصفا والمروة تحرجا من أن يطوفوا بغير صنمهم ، فى البخارى فيما علَّقه عن معمر إلى عائشة قالت كان رجال من الأنصار مِمَّن كان يُهل لمناة قالوا يانبىء الله كُنا لا نطوف بين الصفا والمروة تعظيما لمناة .

فلما فتحت مكةوأزيلت الأصنام وأبيح الطواف بالبيت وحج المسلمون مع أبى بكر وسعت قريش بين الصفا والمروة تحرج الأنصار من السعى بين الصفا والمروة وسأل جمع منهم النبيء صلى الله عليه وسلم هل علينا من حرج أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزل الله هذه الآية .

وقد روى مالك رحمهُ الله فى الموطأ عن هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الزبير قال قلت لعائشة وأنا يومئذ حديث السن أرأيتِ قولَ الله تعالى «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حَج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يَطَّوَّف بهما»، فما على الرجُل شيء أن لا يَطَّوَّف بهما فقالت عائشة كَلاَّ لو كان كما تقول لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما أنزلت هاته الآية فى الأنصار كانوا يُهلون لمناة وكانت مناةُ حذوَ قُديد وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزل الله «إن الصفا والمروة» الآية .

وفى البخارى عن أنس كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكْنا عنهما فأنزل الله إن الصفا والمروة ، وفيه كلام معمر المتقدم أنهم كانوا فى الجاهلية لا يطوفون بين الصفا والمروة تعظيما لمناة .

فتأكيد الجملة بإنَّ لأن المخاطبين مترددون فى كونهما من شعائر الله وهم أَمْيَلُ إلى اعتقاد أن السعى بينهما من أحوال الجاهلية ، وفى أسباب النزول للواحدى أن سؤالهم كان عام حجة الوداع ، وبذلك كله يظهر أن هـذه الآية نزلت بعد نزول آية تحويل القبلة بسنين فوضعها فى هذا الموضع لمراعاة المناسبة مع الآيات الواردة فى اضطراب الفرق فى أمر القبلة والمناسك .

والصفا والمروة اسمان لجُبَيْلَيْن متقابلين فأما الصفا فهو رأس نهاية جبل أبى قبيس ، وأما المَرْوَة فرأس هو منتهى جبل قُعَيْقِعَان . وسُمىَ الصفا لأن حجارته من الصَّفا وهو الحجر الأملس الصُّلْب ، وسميت المَروةُ مَروةً لأن حجارتها من المَرْو وهى الحجارة البيضاء اللينة التى تورى النار ويذبح بها لأن شَذْرها يخرج قطعا محددة الأطراف وهى تضرب بحجارة من الصفا فتتشقق قال أبو ذؤيب :

حتى كأنّى للحَوادِث مَرْوَة بِصفَا المُشقَّرِ (١) كلَّ يوم تفرع

(١) المشقر كمعظم جبل باليمن تتخذ من حجارته فؤوس تكسر الحجارة لصلابتها .

وكأن الله تعالى لطف بأهل مكة فجعل لهم جبلا من المروة للانتفاع به فى اقتداحهم وفى ذبائحهم ، وجعل قبالته الصفا للانتفاع به فى بنائهم .

والصفا والمروة بقرب المسجد الحرام وبينهما مسافة سبعمائة وسبعين ذراعا وطريق السعى بينهما يمر حذو جدار المسجد الحرام ، والصفا قريب من باب يسمى باب الصفا من أبواب المسجد الحرام ويصعد الساعي إلى الصفا والمروة بمثل المدرجة ، والشعائر جمع شعيرة بفتح الشين وشعارة بكسر الشين بمعنى العلامة مشتق من شعر إذا علم وفطن ، وهى فعيلة بمعنى مفعولة أى معلم بها ومنه قولهم أشعر البعير إذا جعل له سمة فى سنامه بأنه معد للهدى .

فالشعائر ما جعل علامة على أداء عمل من عمل الحج والعمرة وهى المواضع المعظمة مثل المواقيت التى يقع عندها الإحرام ، ومنها الكعبة والمسجد الحرام والمقام والصفا والمروة وعرفة والمشعر الحرام بمزدلفة ومنى والجمار .

ومعنى وصف الصفا والمروة بأنهما من شعائر الله أن الله جعلهما علامتين على مكان عبادة كتسمية مواقيت الحج مواقيت فوصفهما بذلك تصريح بأن السعى بينهما عبادة إذ لا تتعلق بهما عبادة جعلا علامة عليها غير السعى بينهما ، وإضافتهما إلى الله لأنهما علامتان على عبادته أو لأنه جعلهما كذلك .

وقوله « فمن حج البيت » تفريع على كونهما من شعائر الله ، وأن السعى بينهما فى الحج والعمرة من المناسك فلا يريبه ما حصل فيهما من صُنع الجاهلية لأن الشيء المقدس لا يزيل تقديسه ما يحف به من سيء العوارض ، ولذلك نبه بقوله فلا جناح على نفى ما اختلج فى نفوسهم بعد الإسلام كما فى حديث عروة عن عائشة رضى الله عنها .

والجناح بضم الجيم الإثم مشتق من جنح إذا مال لأن الإثم يميل به المرء عن طريق الخير ، فاعتبروا فيه المَيل عن الخير عكس اعتبارهم فى حنف أنه ميل عن الشر إلى الخير .

والحج اسم فى اللغة للقصد وفي العرف غلب على قصد البيت الحرام الذى بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف والوقوف بعرفة والإحرام ولذلك صار بالإطلاق حقيقة عرفية فى هذا المعنى جِنْسا بالغلبة كالعَلَم بالغلبة ولذلك قال فى الكشاف وهما (أى الحج والعُمرة) فى المعانى كالنجْم والبيت فى الذوّات ، فلا يحتاج إلى ذكر مضاف إليه إلا فى مقام الاعتناء بالتنصيص ولذلك ورد فى القرآن مقطوعا عن الإضافة نحو «الحجُّ أَشْهُرٌ معلومات» إلى قوله

« ولا جدال فى الحج » ، وورد مضافا فى قوله « وَلِلهِ على الناس حجُّ البيت » لأنه مقام ابتداء تشريع فهو مقام بيان وإطناب . وفِعْل حَج بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على القصد فى كلام العرب فلذلك كان ذكر المفعول لزيادة البيان .

وأما صحة قولك حج فلان وقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله كتب عليكم الحج فحُجُّوا» بدون ذكر المفعول فذلك حذفٌ للتعويل على القرينة فغلبة إطلاق الفعل على قصد البيت أقل من غلبة إطلاق اسم الحج على ذلك القصد .

والعمرة اسم لزيارة البيت الحرام فى غير وقت الحج أو فى وقته بدون حضور عرفة فالعمرة بالنسبة إلى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجماعة ، وهى بصيغة الاسم علَم الغلبة على زيارة الكعبة ، وفعلُها غلب على تلك الزيارة تبعا لغلبة الاسم فساواه فيها ولذلك لم يذكر المفعول هنا ولم يسمع .

والغلبة على كل حالٍ لا تمنع من الإطلاق الآخر نادرا .

ونفى الجناح عن الذى يطوف بين الصفا والمروة لا يدل على أكثر من كونه غير منهى عنه فيصدق بالمباح والمندوب ، والواجب والرُّكن ، لأن المأذون فيه يصدق بجميع المذكورات فيُحتاج فى إثبات حكمه إلى دليل آخر ولذلك قالت عائشة لعروة لو كان كما تقول لقال فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، قال ابن العربى فى أحكام القرآن إن قول القائل لا جناح عليك أن تفعل إباحة للفعل وقوله لا جناح عليك أن لا تفعل إباحة لترك الفعل فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف ولا فيه دليل عليه وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان تحرج منه فى الجاهلية أو بمن كان يطوف به فى الجاهلية قصدا للأصنام التى كانت فيه اهـ .

ومراده أنَّ لا جناح عليك أن تفعل نص فى نفى الإثم عن الفاعل وهو صادق بالإباحة والندب والوجوب فهو فى واحد منها مجمل ، بخلاف لا جناح عليك أن لا تفعل فهو نص فى نفى الإثم التالى وهو صادق بحرمة الفعل وكراهيته فهو فى أحدهما مجمل ، نعم إن التصدى للإخبار بنفى الإثم عن فاعل شىء يبدو منه أن ذلك الفعل مظنة لأن يكون ممنوعا هذا عرف استعمال الكلام ، فقولك لا جناح عليك فى فعل كذا ظاهر فى الإباحة بمعنى استواء الوجهين دون الندب والوجوب إذ لا يعمد أحد إلى واجب أو فرض أو مندوب

فيقول فيه إنه لا جناح عليكم فى فعله ، فمن أجْل ذلك فهم عروة بن الزبير من الآية عدم فرضية السعى ، ولقد أصاب فهما من حيث استعمال اللغة لأنه من أهل اللسان ، غير أن هنا سببا دعا للتعبير بنفى الإثم عن الساعى وهو ظن كثير من المسلمين أن فى ذلك إثما ، فصار الداعى لنفى الإثم عن الساعى هو مقابلة الظن بما يدل على نقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة بمعنى استواء الطرفين بما هو معلوم من أوامر الشريعة اللاحقة بنزول الآية أو السابقة لها ، ولهذا قال عروة فيما رواه وأنا يومئذ حديثُ السن يريد أنه لا علم له بالسنن وأسباب النزول ، وليس مراده من حداثة سنه جهلَه باللغة لأن اللغة يستوى فى إدراك مفاداتها الحديث والكبير ، ولهذا أيضا قالت له عائشة بئسما قلتَ يا ابنَ أختى تريد ذَم كلامه من جهة ما أداه إليه من سوء فهم مقصد القرآن لو دام على فهمه ذلك ، على عادتهم فى الصراحة فى قول الحق ، فصار ظاهر الآية بحسب المتعارف مؤولا بمعرفة سبب التصدى لنفى الإثم عن الطائف بين الصفا والمروة .

فالجناح المنفى فى الآية جُناح عَرَض للسعى بين الصفا والمروة فى وقت نصب إساف ونائلةَ عليهما وليس لذات السعى ، فلما زال سببه زال الجناح كما فى قوله تعالى « فلا جناحَ عليهما أن يُصْلِحَا بينهما صُلْحاً والصُّلْح خير » فنفى الجناح عن التصالح وأثبت له أنه خير فالجناح المنفى عن الصلح ما عَرَض قبله من أسباب النشوز والإعراضِ ، ومثله قوله « فمن خاف مِن مُوصٍ جَنفاً أو إثماً فأَصْلَحَ بينهم فلا إثم عليه » مع أن الإصلاح بينهم مرغب فيه وإنما المراد لا إثم عليه فيما نقَص من حق أحد الجانبين وهو إثم عارض .

والآية تدل على وجوب السعى بين الصفا والمروة بالإخبار عنهما بأنهما من شعائر الله فلأجل هذا اختلفت المذاهب فى حكم السعى فذهب مالك رحمه الله فى أَشْهَر الروايتين عنه إلى أنه فرض من أركان الحج وهو قول الشافعى وأحمد والجمهور ، ووجهه أنه من أفعال الحج وقد اهتم به النبىء صلى الله عليه وسلم وبادر إليه كما فى حديث الصحيحين والموطأ فلما تردد فعله بين السنية والفرضية قال مالك بأنه فرض قضاء لحق الاحتياط ولأنه فعل بسائر البدن من خصائص الحج ليس له مثيل مفروض فيُقاس على الوقوف وطواف الإفاضة والإحرامِ ، بخلاف ركعتى الطواف فإنهما فعل ليس من خصائص الحج لأنه صلاة ، وبخلاف ترك لبس المخيط فإنه ترْك ، وبخلاف رَمى الجمار فإنه فعل بعضو وهو اليد . وقولى ليس له مثيل مفروض

لإخراج طواف القدوم فإنه وإن كان فعلا بجميع البدن إلا أنه له مثيل مفروض وهو الإفاضة فأغنى عن جعله فرضا ، ولقوله فى الحديث : اسْعَوْا فإن الله كتب عليكم السعى، والأمرُ ظاهر فى الوجوب ، والأصل أن الفرض والواجب مترادفان عندنا لا فى الحج ، فالواجب دون الفرض لكن الوجوب الذى هو مدلول الأمر مساوٍ للفرض .

وذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب ينجبر بالنسك واحتج الحنفية لذلك بأنه لم يثبت بدليل قطعى فى الدلالة فلا يكون فرضاً بل واجباً لأن الآية قطعية المتن فقط والحديث ظنى فيهما ، والجواب أن مجموع الظواهر من القول والفعل يدل على الفرضية وإلا فالوقوف بعرفة لا دليل على فرضيته وكذلك الإحرام فمتى يثبت هذا النوع المسمى عندهم بالفرض ، وذهب جماعة من السلف إلى أنه سنة .

وقوله « ومن تطوَّع خيراً فإن الله شاكر عليم » تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعى بين الصفا والمروة بمفاد قوله « من شعائر الله » ، والمقصد من هذا التذييل الإتيان بحكم كلى فى أفعال الخيرات كلها من فرائض ونوافل أو نوافل فقط فليس المقصود من « خيراً » خصوص السعى لأن خيراً نكرة فى سياق الشرط فهى عامة ولهذا عطفت الجملة بالواو دون الفاء لئلا يكون الخير قاصراً على الطواف بين الصفا والمروة بخلاف قوله تعالى فى آية الصيام فى قوله « وعلى الذين يطيقونه فديةٌ طعامُ مِسكين فمن تطوّع خيراً فهو خير له » لأنه أريد هنالك بيان أن الصوم مع وجود الرخصة فى الفطر أفضلُ من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاقتصار عليه كما سيأتى .

وتطوَّع يطلق بمعنى فعل طاعة وتكلفها ، ويطلق مطاوعَ طوَّعه أى جعله مطيعاً فيدل على معنى التبرع غالباً لأن التبرع زائد فى الطاعة .

وعلى الوجهين فانتصاب خيراً على نزع الخافض أى تطوع بخير أو بتضمين تطوع معنى فَعَل أو أتى .

ولما كانت الجملة تذييلا فليس فيها دلالة على أن السعى من التطوع أى من المندوبات لأنها لإفادة حكم كلى بعد ذكر تشريع عظيم ، على أن تطوع لا يتعين لكونه بمعنى تبرع بل يحتمل معنى أتى بطاعة أو تكلف طاعة .

وقرأ الجمهور « ومن تطوع » بصيغة الماضى ، وقرأه حمزة والكسائى ويعقوب وخلف يطَّوَّع بصيغة المضارع وياء الغيبة وجزم العين .

ومن هنا شرطية بدليل الفاء فى جوابها. وقوله « فإن الله شاكر عليم » دليل الجواب إذ التقدير ومن تطوع خيراً جوزى به لأن الله شاكر أى لا يضيع أجر محسن ، عليم لا يخفى عنه إحسانه ، وذكر الوصفين لأن ترك الثواب عن الإحسان لا يكون إلا عن جحود للفضيلة أو جهل بها فلذلك نفيا بقوله « شاكر عليم » والأظهر عندى أن «شاكر» هنا استعارة تمثيلية شبه شأن الله فى جزاء العبد على الطاعة بحال الشاكر لمن أسدى إليه نعمة وفائدة هذا التشبيه تمثيل تعجيل الثواب وتحقيقه لأن حال المحسن إليه أن يبادر بشكر المحسن .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ 159 إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ 160

عود بالكلام إلى مهيعه الذى فصل عنه بما اعترض من شرع السعى بين الصفا والمروة كما علمته آنفا قال المفسرون إن هاته الآية نزلت فى علماء اليهود فى كتمهم دلائل صدق النبىء محمد صلى الله عليه وسلم وصفاته وصفات دينه الموجودة فى التوراة وفى كتمهم آية الرجم ، وهو يقتضى أن اسم الموصول للعهد فإن الموصول يأتى لما يأتى له المعرف باللام وعليه فلا عموم هنا ، وأنا أرى أن يكون اسم الموصول هنا للجنس فهو كالمعرف بلام الاستغراق فيعم ويكون من العام الوارد على سبب خاص ولا يخصص بسببه ولكنه يتناول أفراد سببه تناولا أوليا أقوى من دلالته على بقية الأفراد الصالح هو للدلالة عليها لأن دلالة العام على صورة السبب قطعية ودلالته على غيرها مما يشمله مفهوم العام دلالة ظنية ، فمناسبة وقع هاته الآية بعد التى قبلها أن ما قبلها كان من الأفانين القرآنية المتفننة على ذكر ما قابل به اليهود دعوة النبىء صلى الله عليه وسلم وتشبيههم فيها بحال سلفهم فى مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل إلى مبلغ قوله تعالى « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله »

إلى قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب » الآية وما قابل به أشباههم من النصارى ومن المشركين الدعوة الاسلامية ، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفائهم بوصايا إبراهيم الذى يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدنة بيته فقال « ومن أظلم ممن منع مساجد الله » الآيات ، فنوه بإبراهيم وبالكعبة واستقبالها وشعائرها وتخلل ذلك رد ما صدر عن اليهود من إنكار استقبال الكعبة إلى قوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » (يريد علماءهم) ثم عقب ذلك بتكملة فضائل الكعبة وشعائرها ، فلما تم جميع ذلك عطف الكلام إلى تفصيل ما رماهم به إجمالا فى قوله تعالى « وإن فريقاً منهم » فقال « إن الذين يكتمون ما أنزلنا » إلخ ، وهذه طريقة فى الخطابة هى إيفاء الغرض المقصود حقه وتقصير الاستطراد والاعتراض الواقعين فى أثنائه ثم الرجوع إلى مايهم الرجوع إليه من تفصيل استطراد أو اعتراض تخلل الغرض المقصود .

فجملة « إن الذين يكتمون » إلخ استئنافُ كلام يعرف منه السامع تفصيل ماتقدم له إجماله ، والتوكيد بإنّ لمجرد الاهتمام بهذا الخبر .

والكتم والكتمان عدم الإخبار بما من شأنه أن يُخْبَر به من حادثٍ مسموع أو مرئى ومنه كتم السر وهو الخبر الذى تخبر به غيرك وتأمره بأن يكتمه فلا يخبره غيره .

وعبر فى « يكتمون » بالفعل المضارع للدلالة على أنهم فى الحال كاتمون للبينات والهدى ، ولو وقع بلفظ الماضى لتوهم السامع أن المعنى به قوم مضوا مع أن المقصود إقامة الحجة على الحاضرين .

ويعلم حكم الماضين والآتين بدلالة لحن الخطاب لمساواتهم فى ذلك ، والمراد بما أنزلنا ما اشتملت عليه التوراة من الدلائل والإرشاد ، والمراد بالكتاب التوراة .

والبينات جمع بينة وهى الحجة وشمل ذلك ما هو من أصول الشريعة مما يكون دليلا على أحكام كثيرة ، ويشمل الأدلة المرشدة إلى الصفات الإلٰهية وأحوال الرسل وأخذ العهد عليهم فى اتباع كل رسول جاء بدلائل صدق لاسيما الرسول المبعوث فى إخوة إسرائيل وهم العرب الذين ظهرت بعثته بينهم وانتشرت منهم ، والهدى هو ما به الهدى أى الإرشاد إلى طريق الخير فيشمل آيات الأحكام التى بها صلاح الناس فى أنفسهم وصلاحهم فى مجتمعهم .

والـكتمان يكون بإلغـاء الحفظ والتدريس والتعليم ، ويكون بإزالته من الـكتاب أصلا وهو ظاهره قال تعـالى « وتخفون كثيراً » ، يكون بالتأويلات البعيدة عن مراد الشارع لأن إخفاء المعنى كتمان له ، وحذف متعلق يكتمون الدال على المـكتوم عنه للتعميم أى يكتمون ذلك عن كل أحد ليتأتى نسيانه وإضاعته.

وقوله « من بعدِ » متعلق ب(يكتمون) وذكر هذا الظرف لزيادة التفظيع لحال الـكتمان وذلك أنهم كتموا البينات والهدى مع انتفاء العذر فى ذلك لأنهمَ لو كتموا مالم يبين لهم لـكان لهم بعض العذر أن يقولوا كتمناه لعدم اتضاح معناه فـكيف وهو قد بين ووضح فى التوراة .

واللام فى قوله «للناس» لام التعليل أى بيناه فى الـكتاب لأجل الناس أى أردنا إعلانه وإشاعته أى جعلناه بينا ، وفى هذا زيادة تشنيع عليهم فيما أتوه من الـكتمان وهو أنه مع كونه كتماناً للحق وحرماناً منه هو اعتداء على مستحقه الذى جعل لأجله ففعلهم هذا تضليل وظلم .

والتعريف فى الناس للاستغراق لأن الله أنزل الشرائع لهدى الناس كلهم وهو استغراق عرفى أى الناس المشرع لهم .

وقوله « أُوْلَـٰٓئِكَ » إشارة إلى الذين يكتمون، وسط اسم الإشارة بين اسم إنَّ وخبرها للتنبيه على أن الحـكم الوارد بعد ذلك قد صاروا أحرياء به لأجل تلك الصفات التى ذكرت قبله بحيث إن تلك الصفات جعلتهم كالمشاهدين للسامع فأشير إليهم وهو فى الحقيقة إشارة إلى أوصافهم ، فمن أجل ذلك أفادت الإشارة التنبيه على أن تلك الأوصاف هى سبب الحـكم وهو إيماء للعلة على حد «أولئك على هدى من ربهم».

واختير اسم إشارة البعيد ليـكون أبعث للسامع على التأمل منهم والالتفات إليهم أو لأن اسم الإشارة بهذه الصيغة هو الأكثر استعمالا فى كلامهم .

وقد اجتمع فى الآية إيما آن إلى وجه ترتب اللعن على الـكتمان وهما الإيماء بالموصول إلى وجه بناء الخبر أى علته وسببه ، والإيماء باسم الإشارة للتنبيه على أحرويتهم بذلك ، فـكان تأكيد الإيماء إلى التعليل قائماً مقام التنصيص على العلة .

واللعن الإبعاد عن الرحمة مع إذلال وغضب ، وأثره يظهر فى الآخرة بالحرمان من الجنة وبالعذاب فى جهنم ، وأما لعن الناس إياهم فهو الدعاء منهم بأن يبعدهم الله عن رحمته على الوجه المذكور ، واختير الفعل المضارع للدلالة على التجدد مع العلم بأنه لعنهم أيضاً فيما مضى إذ كل سامع يعلم أنه لا وجه لتخصيص لعنهم بالزمن المستقبل .

وكذلك القول فى قوله « ويلعنهم اللَّاعِنُونَ » ، وكرر فعل يلعنهم مع إغناء حرف العطف عن تكريره لاختلاف معنى اللعنين فإن اللعن من الله الإبعاد عن الرحمة واللعن من البشر الدعاء عليهم عكس ماوقع فى إن الله وملائكته يصلون لأن التحقيق أن صلاة الله والملائكة واحدة وهى الذكر الحسن .

والتعريف فى « اللَّاعِنُون » للاستغراق وهو استغراق عرفى أى يلعنهم كل لاعن ، والمراد باللاعنين المتدينون الذين ينكرون المنكر وأصحابَه ويغضبون لله تعالى ويطلعون على كتمان هؤلاء فهم يلعنونهم بالتعيين وإن لم يطلعوا على تعيينهم فهم يلعنونهم بالعنوان العام أى حين يلعنون كل من كتم آيات الكتاب حين يتْلون التوراة . ولقد أخذ الله الميثاق على بنى إسرائيل أن يبيّنوا التوراة ولا يخفوها كما قال « وإذ أخذ اللهُ مِيثَٰقَ الذين أوتوا الكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُ للناس ولا تكتمونه » .

وقد جاء ذكر اللعنة على إضاعة عهد الله فى التوراة مرات وأشهرها العهد الذى أخذه موسى على بنى إسرائيل فى (حوريب) حسبما جاء فى سفر الخروج فى الإصحاح الرابع والعشرين ، والعهد الذى أخذه عليهم فى (مؤاب) وهو الذى فيه اللعنة على من تركه وهو فى سفر التثنية فى الإصحاح الثامن والعشرين والإصحاح التاسع والعشرين ومنه « أنتم واقفون اليوم جميعكم أمام الرب إلهكم. . . . لكي تدخلوا فى عهد الرب وقسمه لئلا يكون فيكم اليوم منصرف عن الرب .. . فيكون متى يسمع كلام هذه اللعنة يتبرك فى قلبه . . . . حينئذ يحل غضب الرب وغيرته على ذلك الرجل فتحل عليه كل اللعنات المكتوبة فى هذا الكتاب ويمحو الرب اسمه من تحت السماء ويفرزه الرب للشر من جميع أسباط إسرائيل حسب جميع لعنات العهد المكتوبة فى كتاب الشريعة هذا . . . . لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » .

وفى الإصحاح الثلاثين « ومتى أتتْ عليك هذه الأمور البركة واللعنة جعلتهما قدامك »

وفيه «أشهد عليكم اليوم السماء والأرض قدجعلت قدامك الحياة والموت ، البركة واللعنة».

فقوله تعالى «ويلعنهم اللَّٰعِنُونَ» تذكير لهم باللعنة المسطورة فى التوراة فإن التوراة متلوة دائما بينهم فكلما قرأ القارئون هذا الكلام تجددت لعنة المقصودين به، والذين كتموا ما أنزل من البينات والهدى هم أيضا يقرأون التوراة فإذا قرأوا لعنة الكاتمين فقد لعنوا أنفسهم بألسنتهم فأما الذين يلعنون المجرمين والظالمين غير الكاتمين ما أنزل من البينات والهدى فهم غير مشمولين فى هذا العموم ، وبذلك كان الاستغراق المستفاد من تعريف اللاعنيون باللام استغراقا عرفيا .

واعلم أن لام الاستغراق العرفى واسطة بين لام الحقيقة ولام الاستغراق الحقيقى.

وإنما عدل إلى التعريف مع أنه كالنكرة مبالغة فى تحققه حتى كأنه صار معروفا لأن المنكَّر مجهول ، أويكون التعريف للعهد أى يلعنهم الذين لعنوهم من الأنبياء الذين أوصوا بإعلان العهد وأن لا يكتموه .

ولما كان فى صلة الذين يكتمون إيماء كما قدمناه فكل من يفعل فعلا من قبيل مضمون الصلة من غير أولئك يكون حقيقا بما تضمنه اسم الإشارة وخبره فإن من مقاصد القرآن فى ذكر القصص الماضية أن يعتبر بها المسلمون فى الخير والشر ، وعن ابن عباس أن كل ما ذمّ الله أهلَ الكتاب عليه فالمسلمون محذَّرون من مثله ، ولذا قال أبو هريرة لما قال الناسُ أكثر أبو هريرة من الرواية عن رسول الله فقال : لولا آية فى كتاب الله ما حدثتكم حديثاً بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة « إنَّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيِّنَٰتِ والهُدَىٰ » الآية وساق الحديث .

فالعالم يحرم عليه أن يكتم من علمه ما فيه هُدى للناس لأن كتم الهدى إيقاع فى الضلالة سواء فى ذلك العلم الذى بلغ إليه بطريق الخبر كالقرآن والسنة الصحيحة والعلم الذى يحصل عن نظر كالاجتهادات إذا بلغت مبلغ غلبة الظن بأن فيها خيراً للمسلمين ، ويحرم عليه بطريق القياس الذى تومئ إليه العلة أن يبث فى الناس ما يوقعهم فى أوهام بأن يلقنها وهو لا يحسن تنزيلها ولا تأويلها ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حدثوا الناس بما يفهمون أتحبُّون أنْ يكذَّبَ اللهُ ورسولهُ » وكذلك كل مايعلم أن الناس لا يحسنون وضعَه .

وفى صحيح البخارى أن الحجّاج قال لأنس بن مالك حدثنى بأشد عقوبة عاقبها النبىء فذكر له أنس حديث العرنيين الذين قتلوا الراعى واستاقوا الذود فقطع النبىء صلى الله عليه وسلم أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم فى الحرة يستقون فلا يسقون حتى ماتوا ، فلما بلغ ذلك الحسن البصرى قال وددت أنه لم يحدثه ، أو يتلقفون من ظاهره ما يوافق هواهم فيجعلونه معذرة لهم فيما يعاملون به الناس من الظلم. قال ابن عرفة فى التفسير : لا يحل للعالم أن يذكر للظالم تأويلا أو رخصة يتمادى منها إلى المفسدة كمن يذكر للظالم ما قال الغزالى فى الإحياء من أن بيت المال إذا ضعف واضطر السلطان إلى ما يجهز به جيوش المسلمين لدفع الضرر عنهم فلا بأس أن يوظف على الناس العشر أو غيره لإقامة الجيش وسد الخلة ، قال ابن عرفة وذكر هذه المظلمة مما يحدث ضرراً فادحا فى الناس .

وقد سأل سلطان قرطبة عبد الرحمن بن معاوية الداخل يحيى بن يحيى الليثى عن يوم أفطره فى رمضان عامدا غلبته الشهوة على قربان بعض جواريه فيه فافتاه بأنه يصوم ستين يوما والفقهاء حاضرون ما اجترأوا على مخالفة يحيى فلما خرجوا سألوه لِمَ خصصته بأحد المخيرات فقال لو فتحنا له هذا الباب لوطىء كل يوم وأعتق أو أطعم فحملته على الأصعب لئلا يعود اهـ. قلت فهو فى كتمه عنه الكفارتين المخير فيهما قد أعمل دليل دفع مفسدة الجرأة على حُرمة فريضة الصوم .

فالعالم إذا عين بشخصه لأن يبلغ علماً أو يبين شرعاً وجب عليه بيانه مثل الذين بعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لإبلاغ كتبه أو لدعوة قومهم ، وإن لم يكن معيناً بشخصه فهو لا يخلو إما أن يكون ما يعلمه قد احتاجت الأمة إلى معرفته منه خاصة بحيث ، يتفرد بعلمه فى صقع أو بلد حتى يتعذر على أناس طلب ذلك من غيره أو يتعسر بحيث إن لم يعلمها إياه ضلت مثل التوحيد وأصول الاعتقاد ، فهذا يجب عليه بيانه وجوباً متعيناً عليه إن انفرد به فى عصر أو بلد ، أو كان هو أتقن للعلم فقد روى الترمذى وابن ماجه عن أبى سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « إن الناس لكم تبع وإن رجالا يأتونكم يتفهمون أو يتعلمون فإذا جاءوكم فاستيوصوا بهم خيراً » .

وإن شاركه فيه غيره من أمثاله كان وجوبه على جميع الذين يعلمون ذلك على الكفاية ، وإما أن يكون ما يعلمه من تفاصيل الأحكام وفوائدها التى تنفع الناس أو طائفة منهم ، فإنما

يجب عليه عيناً أو كفاية على الوجهين المتقدمين أن يبين ما دعت الحاجة إلى بيانه ، ومما يعد قد دعت الحاجة إلى بيانه أن تعين له طائفة من الناس ليعلمهم فحينئذ يجب عليه أن يعلمهم ما يرى أن فى علمهم به منفعة لهم وقدرة على فهمه وحسن وضعه ، ولذلك وجب على العالم إذا جلس إليه الناس للتعلم أن يلقى إليهم من العلم ما لهم مقدرة على تلقيه وإدراكه ، فظهر بهذا أن الكتمان مراتب كثيرة وأن أعلاها ما تضمنته هذه الآية ، وبقية المراتب تؤخذ بالمقايسة ، وهذا يجىء أيضاً فى جواب العالم عما يلقى إليه من المسائل فإن كان قد انفرد بذلك أو كان قد عين للجواب مثل من يعين للفتوى فى بعض الأقطار فعليه بيانه إذا علم احتياج السائل ويجىء فى انفراده بالعلم أو تعيينه للجواب وفى عدم انفراده الوجهان السابقان فى الوجوب العينى والوجوب الكفائى .

وفى غير هذا فهو فى خيرة أن يجيب أو يترك .

وبهذا يكون تأويل الحديث الذى رواه أصحاب السنن الأربعة أن النبىء صلى الله عليه وسلم قال «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة» فخصص عمومه فى الأشخاص والأحوال بتخصيصات دلت عليها الأدلة قد أشرنا إلى جماعها . وذكر القرطبى عن سحنون أن الحديث وارد فى كتمان الشاهد بحق شهادته .

والعهدة فى وضع العالم نفسه فى المنزلة اللائقة به من هذه المنازل المذكورة على ما يأنسه من نفسه فى ذلك وما يستبرىء به لدينه وعرضه .

والعهدة فى معرفة أحوال الطالبين والسائلين عليه ليجريها على ما يتعين إجراؤها عليه من الصور على ما يتوسمه من أحوالهم والأحوال المحيطة بهم ، فإن أشكل عليه الأمر فى حال نفسه أو حال سائله فليستشر أهل العلم والرأى فى الدين .

ويجب أن لا يغفل عن حكمة العطف فى قوله تعالى « والهدى » حتى يكون ذلك ضابطاً لما يفضى إليه كتمان ما يكتم .

وقوله « إلا الذين تابوا » استثناء من «الذين يكتمون» أى فهم لا تلحقهم اللعنة ، وهو استثناء حقيقى منصوب على تمام الكلام من «الذين يكتمون ما أنزلنا» إلخ .

وشُرط للتوبة أن يصلحوا ما كانوا أفسدوا وهو بإظهار ما كتموه وأن يبينوه للناس

فلا يكفى اعترافهم وحدهم أو فى خلواتهم ، فالتوبة هنا الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فإنه رجوع عن كتمانهم الشهادة له الواردة فى كتبهم وإطلاق التوبة على الإيمان بعد الكفر وارد كثيراً لأن الإيمان هو توبة الكافر من كفره ، وإنما زاد بعده « وأصلحوا وبينوا » لأن شرط كل توبة أن يتدارك التائب ما يمكن تداركه مما أضاعه بفعله الذى تاب عنه .

ولعل عطف«وبينوا»على أصلحوا عطف تفسير .

وقوله « فأولئك أتوب عليهم » جملة مستأنفة لغير بيان بل لفائدة جديدة لأنه لما استثنى الذين تابوا فقد تم الكلام وعلم السامع أن من تابوا من الكاتمين لا يلعنهم الله ولا يلعنهم اللاعنون، وجيء باسم الإشارة مسند إليه يمثل النكتة التى تقدمت .

وقرنت الجملة بالفاء للدلالة على شيء زائد على مفاد الاستثناء وهو أن توبتهم يعقبها رضى الله عنهم .

فى صحيح البخارى عن ابن مسعود قال رسول الله « للهُ أَفْرَحُ بتوبة عبده من رجل نزل منزلا وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر والعطش وما شاء الله، قال أرجع إلى مكانى فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فإذا راحلته عنده » .

فجاء فى الآية نظم بديع تقديره إلا الذين تابوا انقطعت عنهم اللعنة فأتوب عليهم . أى أرضى ، وزاد توسط اسم الإشارة للدلالة على التعليل وهو إيجاز بديع .

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ 161 خَـٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ 162

استئناف كلام لإفادة حال فريق آخر مشارك للذى قبله فى استحقاق لعنة الله واللاعنين وهى لعنة أخرى .

وهذا الفريق هم المشركون فإن الكفر يطلق كثيراً فى القرآن مراداً به الشرك قال تعالى « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » ، وذلك أن المشركين قد قُرنوا سابقاً مع أهل الكتاب

قال تعالى « مايَوَدُّ الذين كفروا من أهل الـكتٰب ولا المشركين » الآية « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا ءاية كذٰلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشٰبهت قلوبهم » فلما استؤنف الـكلام ببيان لعنة أهل الـكتاب الذين يكتمون عُقّب ذلك ببيان عقوبة المشركين أيضاً فالقول فى الاستئناف هنا كالقول فى الاستئناف فى قوله « إن الذين يكتمون » من كونه بيانيا أو مجردا .

وقال الفخر الذين كفروا عام وهو شامل للذين يكتمون وغيرهم والجملة تذييل أى لما فيها من تعميم الحـكم بعد إناطته ببعض الأفراد ، وجعل فى الـكشاف المراد من الذين كفروا خصوص الذين يكتمون وماتوا على ذلك وأنه ذكر لعنتهم أحياء ثم لعنتهم أمواتاً ، وهو بعيد عن معنى الآية لأن إعادة وكفروا لا نـكتة لها للاستغناء بأن يقال والذين ماتوا وهم كفار ، على أنه مستغنى عن ذلك أيضاً بأنه مفاد الجملة السابقة مع استثنائها ، واللعنة لا يظهر أثرها إلا بعد الموت فلا معنى لجعلهما لعنتين ، ولأن تعقيبه بقوله « وإلٰهـكم إله واحد » يؤذن بأن المراد هنا المشركون لتظهر مناسبة الانتقال .

وإنما قال هنا ,,والناس أجمعين,, لأن المشركين يلعنهم أهل الـكتاب وسائر المتدينين الموحدين للخالق بخلاف الذين يكتمون ما أنزل من البينات فإنما يلعنهم الله والصالحون من أهل دينهم كما تقدم وتلعنهم الملائـكة ، وعموم الناس عرفى أى الذين هم من أهل التوحيـــد .

وقوله « خٰلِدين فيها » تصريح بلازم اللعنة الدائمة فالضمير عائد لجهنم لأنها معروفة من المقام مثل (حتى توارت بالحجاب) ,,كلا إذا بلغت التراقى,, ويجوز أى يعود إلى اللعنة ويراد أثرها ولازمها .

وقوله « لا يخفف عنهم العذاب » أى لأن كفرهم عظيم يصدهم عن خيرات كثيرة بخلاف كفر أهل الـكتاب .

والإنظار الإمهال، نظره نظرة أمهله ، والظاهر أن المراد ولا هم يمهلون فى نزول العذاب بهم فى الدنيا وهو عذاب القتل إذ لا يقبل منهم إلا الإسلام دون الجزية بخلاف أهل الـكتاب وهذا كقوله تعالى « إنا كاشفوا العذاب قليلا إنـكم عائدون يوم نبطش البطشة الـكبرىٰ إنَّا منتقمون » وهى بطشة يوم بدر .

وقيل «ينظرون» هنا من نظر العين وهو يتعدى بنفسه كما يتعدى بإلى أى لا ينظر الله إليهم يوم القيامة وهو كناية عن الغضب والتحقير .

وجىء بالجملة الاسمية هنا لدلالتها على الثبات والاستقرار بخلاف قوله «أولـٰئك يلعنهم الله» فالمقصود التجدد ليكونوا غير آيسين من التوبة .

﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ 163

معطوف على جملة « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار » .

والمناسبة أنه لما ذكر ما ينالهم على الشرك من اللعنة والخلود فى النار بين أن الذى كفروا به وأشركوا هو إلٰه واحد وفى هذا العطف زيادة ترجيح لما انتميناه من كون المراد من الذين كفروا المشركين لأن أهل الكتاب يؤمنون بإلٰه واحد .

والخطاب بكاف الجمع لكل من يتأتى خطابه وقت نزول الآية أو بعده من كل قارئ للقرآن وسامع فالضمير عام ، والمقصود به ابتداء المشركون لأنهم جهلوا أن الإلٰه لا يكون إلا واحدا .

والإلٰه فى كلام العرب هو المعبود ولذلك تعددت الآلهة عندهم وأطلق لفظ الإلٰه على كل صنم عبدوه وهو إطلاق ناشئ عن الضلال فى حقيقة الإلٰه لأن عبادة من لا يغنى عن نفسه ولا عن عابده شيئا عبث وغلط ، فوصف الإلٰه هنا بالواحد لأنه فى نفس الأمر هو المعبود بحق فليس إطلاق الإلٰه على المعبود بحق نقلا فى لغة الإسلام ولكنه تحقيق للحق .

وما ورد فى القرآن من إطلاق جمع الآلهة على أصنامهم فهو فى مقام التغليط لزعمهم نحو « فلولا نصرهُم الذين اتَّخذُوا من دون الله قُرباناً ءالهة بل ضلوا عنهم وذٰلك إفْكُهُم وما كانوا يفترون » ، والقرينة هى الجمع ، ولذلك لم يطلق فى القرآن الإلٰه بالإفراد على المعبود بغير حق ، وبهذا تستغنى عن إكداد عقلك فى تكلفات تكلفها بعض المفسرين فى معنى وإلٰهكم إلٰه واحد .

والإخبار عن إلٰهكم بإلٰه تكرير ليجرى عليه الوصف بواحد والمقصود وإلٰهكم واحد لكنه وسط لفظ إلٰه بين المبتدأ والخبر لتقرير معنى الألوهية فى المخبر عنه كما تقول عالم المدينة عالم فائق ، وليجىء ما كان أصله خبرا مجىء النعت فيفيد أنه وصف ثابت للموصوف لأنه صار نعتا

إذ أصل النعت أن يكون وصفا ثابتا وأصل الخبر أن يكون وصفا حادثا ، وهذا استعمال متبع في فصيح الكلام أن يعاد الاسم أو الفعل بعد ذكره ليبنى عليه وصف أو متعلق كقوله إلها واحدا . وقوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقد تقدم عند قوله تعالى .... والتنكير في إله للنوعية لأن المقصود منه تقرير معنى الألوهية ، وليس للإفراد لأن الإفراد استفيد من قوله واحد خلافا لصاحب المفتاح فى قوله تعالى «إنما هو إله واحد» إذ جعل التنكير فى إله للإفراد وجعل تفسيره بالواحد بيانا للوحدة لأن المصير إلى الإفراد فى القصد من التنكير مصير لا يختاره البليغ ما وجد عنه مندوحة.

وقوله « لا إله إلا هو » تأكيد لمعنى الوحدة وتنصيص عليها لرفع احتمال أن يكون المراد الكمال كقولهم فى المبالغة هو نسيج وحده ، أو أن يكون المراد إله المسلمين خاصة كما يتوهمه المشركون ألا ترى إلى قول أبى سفيان « لنا العزَّى ولا عُزَّى لكم » .

وقد أفادت جملة « لا إله إلا هو » التوحيد لأنها نفت حقيقة الألوهية عن غير الله تعالى . وخبر لا محذوف دل عليه ما فى لا من معنى النفى لأن كل سامع يعلم أن المراد نفى هذه الحقيقة فالتقدير لا إله موجود إلا هو . وقد عرضت حيرة للنحاة فى تقدير الخبر فى هاته الكلمة لأن تقدير موجود يوهم أنه قد يوجد إله ليس هو موجودا فى وقت التكلم بهاته الجملة ، وأنا أجيب بأن المقصود إبطال وجود إله غير الله ردا على الذين ادعوا آلهة موجودة الآن وأما انتفاء وجود إله فى المستقبل فمعلوم لأن الأجناس التى لم توجد لا يترقب وجودها من بعد لأن مثبتى الآلهة يثبتون لها القدم فلا يتوهم تزايدها ، ونسب إلى الزمخشرى أنه لا تقدير لخبر هنا وأن أصل لا إله إلا هو هو إله فقدم إله وأخر هو لأجل الحصر بإلا وذكروا أنه ألف فى ذلك رسالة ، وهذا تكلف والحق عندى أن المقدرات لا مفاهيم لها فليس تقدير لا إله موجود بمنزلة النطق بقولك لا إله موجود بل إن التقدير لإظهار معانى الكلام وتقريب الفهم وإلا فإن لا النافية إذا نفت النكرة فقد دلت على نفى الجنس أى نفى تحقق الحقيقة فمعنى لا إله انتفاء الألوهية إلا الله أى إلا لله .

وقوله « الرحمن الرحيم » وصفان للضمير ، أى المنعم بجلائل النعم ودقائقها وهما وصفان للمدح وفيهما تلميح لدليل الألوهية والانفراد بها لأنه منعم ، وغيره ليس بمنعم وليس فى الصفتين دلالة على الحصر ولكنهما تعريض به هنا لأن الكلام مسوق لإبطال ألوهية غيره

فكان ما يذكر من الأوصاف المقتضية للألوهية هو فى معنى قصرها عليه تعالى ، وفى الجمع بين وصفى « الرحمٰن الرحيم » ما تقدم ذكره فى سورة الفاتحة على أن فى ذكر صفة الرحمٰن إغاظة للمشركين فإنهم أبوا وصف الله بالرحمٰن كما حكى الله عنهم بقوله « قالوا وما الرحمٰن » .

واعلم أن قوله « إلا هو » استثناء من الإلٰه المنفى أى أن جنس الإلٰه منفى إلا هذا الفرد ، وخبر لا فى مثل هاته المواضع يكثر حذفه لأن لا التبرئة مفيدة لنفى الجنس فالفائدة حاصلة منها ولا تحتاج للخبر إلا إذا أريد تقييد النفى بحالة نحو لا رجل فى الدار غير أنهم لما كرهوا بقاء صورة اسم وحرف بلا خبر ذكروا مع اسم لا خبراً ألا ترى أنهم إذا وجدوا شيئاً يسد مسد الخبر فى الصورة حذفوا الخبر مع لا نحو الاستثناء فى لا إلٰه إلا الله ، ونحو التكرير فى قوله لا نسب اليوم ولا خُلة. ولأبى حيان هنا تكلفات.

وقوله « الرحمٰن الرحيم » زيادة فى الرد على المشركين لأنهم قالوا « وما الرحمٰن » .

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ 164

موقع هاته الآية عقب سابقتها موقع الحجة من الدعوى، ذلك أن الله تعالى أعلن أن « الإلٰه إلٰه واحد لا إلٰه غيره » وهى قضية من شأنها أن تُتلقى بالإنكار من كثير من الناس فناسب إقامة الحجة لمن لا يقتنع فجاء بهذه الدلائل الواضحة التى لا يسع الناظر إلا التسليم إليها .

فإن هنا لمجرد الاهتمام بالخبر لِلَفْتِ الأنظار إليه ، ويحتمل أنهم نُزلوا منزلة من ينكر أن يكون فى ذلك آيات « لقوم يعقلون » لأنهم لم يجروا على ما تدل عليه تلك الآيات .

وليست إن هنا بمؤذنة بتعليل للجملة التى قبلها لأن شرط ذلك أن يكون مضمون الجملة التى بعدها صالحاً لتعليل مضمون التى قبلها بحيث يكون الموقع لفاء العطف فحينئذ يغنى وقوع

إن عن الإتيان بفاء العطف كما ذكره الشيخ عبد القاهر فى دلائل الإعجاز وقد بسطنا القول فيه عند قوله تعالى « اهبطوا مصْراً فإنَّ لكم ما سألتم » .

والمقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة .

فالآية صالحة للرد على كفار قريش دُهريهم ومشركهم والمشركون هم المقصود ابتداء ، وقد قرر الله فى هاته الآية دلائل كلها واضحة من أصناف المخلوقات وهى مع وضوحها تشتمل على أسرار يتفاوت الناس فى دركها حتى يتناول كل صنف من العقلاء مقدار الأدلة منها على قدر قرائحهم وعلومهم .

والخلق هنا بمعنى المصدر واختير هنا لأنه جامع لكل ما فيه عبرة من مخلوقات السماوات والأرض ، وللعبرة أيضاً فى نفس الهيئة الاجتماعية من تكوين السماوات والأرض والنظام الجامع بينهما فكما أن كل مخلوق منها أوفيها هوآية وعبرة فكذلك مجموع خلقها ، ولعل الآية تشير إلى ما يعبر عنه فى علم الهيئة بالنظام الشمسى وهو النظام المنضبط فى أحوال الأرض مع الكواكب السيارة المعبر عنها بالسماوات .

« وٱلسمٰوٰت » جمع سماء والسماء إذا أطلقت مفردة فالمراد بها الجو المرتفع فوقنا الذى يبدو كأنه قبة زرقاء وهو الفضاء العظيم الذى تسبح فيه الكواكب وذلك المراد فى نحو قوله تعالى « ولقد زينَّا السمآء الدنيا بمصابيح » « إنا زينا السمآء الدنيا بزينة الكواكب » ، « وأنزل من السمآء ماء » .

وإذا جمعت فالمراد بها أجرام عظيمة ذات نظام خاص مثل الأرض وهى السيارات العظيمة المعروفة والتى عرفت من بعد والتى ستعرف : عطارد ، والزهرة ، والمريخ ، والشمس ، والمشترى ، وزحل ، وأرانوس ، ونبتون . ولعلها هى السموات السبع والعرش العظيم ، وهذا السر فى جمع السموات هنا وإفراد الأرض لأن الأرض عالم واحد وأما جمعها فى بعض الآيات فهو على معنى طبقاتها أو أقسام سطحها .

والمعنى أن فى خلق مجموع السموات مع الأرض آيات ، فلذلك أفرد الخلق وجعلت الأرض معطوفا على السموات ليتسلط المضاف عليهما .

والآية فى هذا الخلق « لقوم يعقلون » آية عظيمة لمن عرف أسرار هذا النظام وقواعد

الجاذبية التى أودعها الله تعالى فى سَير مجموع هاته السيارات على وجه لا يمتريه خلل ولا خرق « لاالشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا اللَّيل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون »، وأعظم تلك الأسرار تكوينها على هيئة كرية قال الفخر كان عمر بن الحسام يقرأ كتاب المجسطى على عمر الأبهرى فقال لهما بعض الفقهاء يوما ما الذى تقرءونه فقال الأبهرى أفسِّر قوله تعالى « أفلم ينظروا إلى السمآء فوقهم كيف بنيناها » فأنا أفسر كيفية بنائها ولقد صدق الأبهرى فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلا فى بحار المخلوقات كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته اهـ .

قلت ومن بديع هذا الخلق أن جعله الله تعالى يمد بعضه بعضا بما يحتاجه كل فلا ينقص من المدِّ شىء، لأنه يُمده غيرهُ بما يُخلف له ما نقص ، وهكذا نجد الموجودات متفاعلة ، فالبحر يمد الجو بالرطوبة فتكون منه المياه النازلة ثم هو لا ينقص مع طول الآباد لأنه يمده كل نهر وواد .

وهى آية لمن كان فى العقل دون هاته المرتبة فأدرك من مجموع هذا الخلق مشهداً بديعاً فى طلوع الشمس وغروبها وظهور الكواكب فى الجو وعزوبها .

وأما الاعتبار بما فيها من المخلوقات وما يحف بها من الموجودات كالنجوم الثوابت والشهب وما فى الأرض من جبال وبحار وأنهار وحيوان فذلك من تفاريع تلك الهيئة الاجتماعية .

وقوله « واختلاف اللَّيل والنهار » تذكير بآية أخرى عظيمة لا تخفى على أحد من العقلاء وهى اختلاف الليل والنهار أعنى اختلاف حالتى الأرض فى ضياء وظلمة ، وما فى الضياء من الفوائد للناس وما فى الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكونهم واسترجاع قواهم المنهوكة بالعمل .

وفى ذلك آية لخاصة العقلاء إذ يعلمون أسباب اختلاف الليل والنهار على الأرض وأنه من آثار دوران الأرض حول الشمس فى كل يوم ولهذا جعلت الآية فى اختلافهما وذلك يقتضى أن كلا منهما آية .

والاختلاف افتعال من الخلف وهو أن يجىء شىء عوضا عن شىء آخر يخلفه فى مكانه والخلفة بكسر الخاء الخلف قال زهير « بها العين والآرام يمشين خلفة » .

وقد أضيف الاختلاف لكل من الليل والنهار لأن كل واحد منهما يخلف الآخر فتحصل منه فوائد تعاكس فوائد الآخر بحيث لو دام أحدهما لا نقلب النفع ضراً « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيٰمة مَنْ إلٰهٌ غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيٰمة مَنْ إلٰهٌ غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تُبْصرون » .

وللاختلاف معنى آخر هو مراد أيضاً وهو تفاوتهما فى الطول والقصر فمرة يعتدلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر وذلك بحسب أزمنة الفصول وبحسب أمكنة الأرض فى أطوال البلاد وأعراضها كما هو مقرر فى علم الهيئة ، وهذا أيضاً من مواضع العبرة لأنه آثار الصنع البديع فى شكل الأرض ومساحتها للشمس قرباً وبعداً .

ففى اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر بديع لتكون العبارة صالحة للعبرتين .

والليل اسم لعرض الظلمة والسواد الذى يعم مقدار نصف من كرة الأرض الذى يكون غير مقابل للشمس فإذا حجب قرص الشمس عن مقدار نصف الكرة الأرضية بسبب التقابل الكروى تقلص شعاع الشمس عن ذلك المقدار من الكرة الأرضية فأخذ النور فى الضعف وعادت إليه الظلمة الأصلية التى ما أزالها إلا شعاع الشمس ويكون تقلص النور مدرجاً من وقت مغيب قرص الشمس عن مقابلة الأفق ابتداء من وقت الغروب ثم وقت الشفق الأحمر ثم الشفق الأبيض إلى أن يحلك السواد في وقت العشاء حين بعد قرص الشمس عن الأفق الذى ابتدأ منه المغيب ، وكلما اقترب قرص الشمس من الأفق الآخر أكسبه ضياء من شعاعها ابتداء من وقت الفجر إلى الإسفار إلى الشروق إلى الضحى، حيث يتم نور أشعة الشمس المتجهة إلى نصف الكرة تدريجاً .

وذلك الضياء هو المسمى بالنهار وهو النور التام المنتظم على سطح الكرة الأرضية وإن كان قد يستنير سطح الكرة بالقمر فى معظم لياليه استنارة غير تامة ، وبضوء بعض النجوم استنارة ضعيفة لا تكاد تعتبر .

فهذا هو المراد باختلاف الليل والنهار أى تعاقبهما وخلف أحدهما الآخر ، ومن بلاغة علم القرآن أن سمى ذلك اختلافاً تسمية مناسبة لتعاقب الأعراض على الجوهر لأنه شىء غير

ذاتى فإن ما بالذات لا يختلف فأومأ إلى أن الليل والنهار ليسا ذاتين ولكنهما عرضان خلاف معتقد الأمم الجاهلة أن الليل جسم أسود كما صوره المصريون القدماء على بعض الهيا كل وكما قال امرؤ القيس فى الليل :

فقلتُ له لما تمطى بصُلبه وأردفَ أعجازاً وناءَ بكلكل

وقال تعالى فى سورة الشمس « والنهار إذا جلّاها والّيْل إذا يَغْشَاها » .

وقوله « والفلكِ » عطف على(خلق)(واختلاف)فهو معمول لفى أى وفى الفلك ، ووصفها بالتى تجرى الموصول لتعليل العطف أى أن عطفها على خلق السماوات والأرض فى كونها آية من حيث أنها تجرى فى البحر ، وفى كونها نعمة من حيث أنها تجرى بما ينفع الناس ، فأما جريها فى البحر فهو يتضمن آيتين ، إحداهما آية خلق البحر الذى تجرى فيه الفلك خلقاً عجيباً عظيماً إذ كان ماء غامرا لأكثر الكرة الأرضية وما فيه من مخلوقات وما ركب فى مائه من الأملاح والعقاقير الكيمياوية ليكون غير متعفن بل بالعكس يخرج للهواء أجزاء نافعة للأحياء على الأرض ، والثانية آية سير السفن فيه وهو ماء من شأنه أن يتعذر المشى عليه فجرى السفن آية من آيات إلهام الله تعالى الإنسان للتفطن لهذا التسخير العجيب الذى استطاع به أن يسلك البحر كما يمشى فى الأرض ، وصنع الفلك من أقدم مخترعات البشر ألهمه الله تعالى نوحاً عليه السلام فى أقدم عصور البشر ، ثم إن الله تعالى سخر للفلك الرياح الدورية وهى رياح تهب فى الصباح إلى جهة وفى المساء إلى جهة فى السواحل تنشأ عن إحماء أشعة الشمس فى رابعة النهار الهواء الذى فى البر حتى يخف الهواء فيأتى هواء من جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البرى الذى تصاعد فتحدث ريح رخاء من جهة البحر ويقع عكس ذلك بعد الغروب فتأتى ريح من جهة البر إلى البحر ، وهذه الريح ينتفع بها الصيادون والتجار وهى تكون أكثر انتظاماً فى مواقع منها فى مواقع أخرى .

وسخر للفلك رياحاً موسمية وهى تهب إلى جهة واحدة فى أشهر من السنةوإلى عكسها فى أشهر أخرى تحدث من اتجاه حرارة أشعة الشمس على الأماكن الواقعة بين مدار السرطان ومدار الجدى من الكرة الأرضية عند انتقال الشمس من خط الاستواء إلى جهة مدار السرطان وإلى جهة مدار الجدى ، فتحدث هاته الريح مرتين فى السنة وهى كثيرة فى شطوط اليمن وحضرموت والبحر الهندى وتسمى الريح التجارية.

وأما كونها نعمة فلأن فى هذا التسخير نفعا للتجارة والزيارة والغزو وغير ذلك ولذلك قال بما ينفع الناس لقصد التعميم مع الاختصار .

والفلك هنا جمع لا محالة لأن العبرة فى كثرتها ، وهو ومفرده سواء فى الوزن فالتكسير فيه اعتبارى وذلك أن أصل مفرده فلك بضمتين كعنق وكسر على فلك مثل عرب وعجم وأسد وخفف المفرد بتسكين عينه لأن ساكن العين فى مضموم الفاء فرع مضموم العين قصد منه التخفيف على مابينه الرضى فاستوى فى اللفظ المفرد والجمع ، وقيل المفرد بفتح الفاء وسكون اللام والجمع بضم الفاء وضم اللام قيل أسد وأسد وخَشَب وخُشُب ثم سكنت اللام تخفيفاً ، والاستعمال الفصيح فى المفرد والجمع ضم الفاء وسكون اللام قال تعالى « واصنع الفُلْك . والفلك المشحون ـ وقال ـ والفلك التى تجرى فى البحر ـ وقال ـ والفُلْكَ تجرى فى البحر بأمره حتى إذا كنتم فى الفلك وجرَين » ، ثم إن أصل مفرده التذكير قال تعالى و« الفلك المشحون » ويجوز تأنيثه على تأويله بمعنى السفينة قال تعالى « وقال اركبوا فيها ـ وهى تجرى بهم » كل ذلك بعد قوله ويصنع الفلك» .

وكأن هذا هو الذى اعتمده ابن الحاجب إذ عد لفظ الفلك مما أنث بدون تاء ولا ألف فقال فى قصيدته « والفلك تجرى وهى فى القرآن » لأن العبرة باستعماله مؤنثا وإن كان تأنيثه بتأويل ، وقد قيل إنه يجوز فى مفرده فقط ضم اللام مع ضم الفاء وقرئ به شاذا والقول به ضعيف ، وقال الكواشى هو بضم اللام أيضاً للمفرد والجمع وهو مردود إذ لم ينص عليه أهل اللغة ولا داعى إليه وكأنه قاله بالقياس على الساكن .

وفى امتنان الله تعالى بجريان الفلك فى البحر دليل على جواز ركوب البحر من غير ضرورة مثل ركوبه للغزو والحج والتجارة ، وقد أخرج مالك فى الموطأ وتبعه أهل الصحيح حديث أم حرام بنت مِلحان فى باب الترغيب فى الجهاد الثانى من الموطأ عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذهب إلى قباء يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فنام يوماً ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت مايضحكك قال ناس من أمتي عرضوا على غزاة فى سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة قالت فقلت ادع الله أن يجعلنى منهم فدعا لها الحديث .

وفى حديث أبى هريرة جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء الحديث، وعليه فما روى عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى عمرو بن العاص أن لا يحمل جيش المسلمين فى البحر مؤول على الاحتياط وترك التغرير وأنا أحسبه قد قصد منه خشية تأخر نجدات المسلمين فى غزواتهم لأن السفن قد يتأخر وصولها إذا لم تساعفها الرياح التى تجرى بما لا تشتهي السفن ولأن ركوب العدد الكثير فى سفن ذلك العصر مظنة وقوع الغرق ، ولأن عدد المسلمين يومئذ قليل بالنسبة للعدو فلا ينبغى تعريضه للخطر فذلك من النظر فى المصلحة العامة فى أحوال معينة فلا يحتج به فى أحكام خاصة للناس .

ولما مات عمر استأذن معاوية عثمان فأذن له فى ركوبه فركبه لغزو (قبرص) ثم لغزو القسطنطينية وفى غزوة (قبرص) ظهر تأويل رؤيا النبيء صلى الله عليه وسلم فى حديث أم حرام ، وقد قيل إن عمر بن عبد العزيز لما ولى الخلافة نهى عن ركوبه ثم ركبه الناس بعده. وروي عن مالك كراهة سفر المرأة فى البحر للحج والجهاد ، قال ابن عبد البر: وحديث أم حرام يرد هذه الرواية ولكن تأولها أصحابه بأنه كره ذلك لخشية اطّلاعهن على عورات الرجال لعسر الاحتراز من ذلك فخصه أصحابه بسفن أهل الحجاز لصغرها وضيقها وتزاحم الناس فيها مع كون الطريق من المدينة إلى مكة من البر ممكنا سهلا وأما السفن الكبار كسفن أهل البصرة التى يمكن فيها الاستتار وقلة التزاحم فليس بالسفر فيها للمرأة بأس عند مالك .

« وما أنزل الله من السمآء من ماء» معطوف على الأسماء التى قبله جيء به اسم موصول ليأتى عطف صلة على صلة فتبقى الجملة بمقصد العبرة والنعمة ، فالصلة الأولى وهى أنزل الله من السماء من ماء تذكير بالعبرة لأن فى الصلة من استحضار الحالة ما ليس فى نحو كلمة المطر والغيث، وإسناد الإنزال إلى الله لأنه الذى أوجد أسباب نزول الماء بتكوينه الأشياء عند خلق هذا العالم على نظام محكم .

والسماء المفرد هو الجو والهواء المحيط بالأرض كما تقدم آنفا ، وهو الذى يشاهده جميع السامعين .

ووجه العبرة فيه أن شأن الماء الذى يسقى الأرض أن ينبع منها فجعل الماء نازلا عليها من ضدها وهو السماء عبرة عجيبة .

وفى الآية عبرة علمية لمن يجئ من أهل العلم الطبيعى وذلك أن جعل الماء نازلا من السماء يشير إلى أن بخار الماء يصير ماء فى الكرة الهوائية عند ما يلامس الطبقة الزمهريرية وهذه الطبقة تصير زمهريراً عندما تقل حرارة أشعة الشمس، ولعل فى بعض الأجرام العلوية وخاصة القمر أهوية باردة يحصل بها الزمهرير فى ارتفاع الجو فيكون لها أثر فى تكوين البرودة فى أعلى الجو فأسند إليها إنزال الماء مجازاً عقلياً وربما يستروح لهذا بحديث مروى وهو أن المطر ينزل من بحر تحت العرش أى أن عنصر المائية يتكون هنالك ويصل بالمجاورة حتى يبلغ إلى جونا قليل منـه فإذا صادفته الأرض تكون من ازدواجهما الماء وقد قال تعالى « وينزل من السماء من جبال فيها من برد » ، ولعلها جبال كرة القمر وقد ثبت فى الهيئة أن نهار القمر يكون خمسة عشر يوما ، وليله كذلك ، فيحصل فيه ، تغيير عظيم من شدة الحر إلى شدة البرد فإذا كانت مدة شدة البرد هى مدة استقباله الأرض أحدث فى جو الأرض عنصر البرودة .

وقوله «فأحيا به الأرض» معطوف على الصلة بالفاء لسرعة حياة الأرض إثر نزول الماء وكلا الأمرين الفعل والفاء موضع عبرة وموضع منة . وأطلقت الحياة على تحرك القوى النامية من الأرض وهى قوة النبات استعارة لأن الحياة حقيقة هى ظهور القوى النامية فى الحيوان فشبهت الأرض به .

وإذا جعلنا الحياة حقيقة فى ظهور قوى النماء وجعلنا النبات يوصف بالحياة حقيقة وبالموت فقوله « فأحيا به الأرض » مجاز عقلى والمراد إحياء ما تراد له الأرض وهو النبات .

وفى الجمع بين السماء والأرض وبين أحي وموت طباقان .

وقوله « وبثّ فيها منْ كلِّ دابَّةٍ » عطف إما على أنزل فيكون صلة ثانية وباعتبار ما عطف قبله على الصلة صلة ثالثة ، وإما عطف على أحي فيكون معطوفا ثانيا على الصلة ، وأيّاما كان فهو آية ومنة مستقلة ، فإن جعلته عطفاً على الصلة فمن فى قوله « من كل دآبة » بيانية وهي في موضع الحال ظرف مستقر ، وإن جعلته عطفا على المعطوف على الصلة وهو أحيا فمن

فى قوله « من كل دآبة » تبعيضية وهى ظرف لغو ، أى أكثر فيها عددا من كل نوع من أنواع الدواب بمعنى أن كل نوع من أنواع الدواب ينبث بعض كثير من كل أنواعه ، فالتنكير فى دابة للتنويع أى أكثر الله من كل الأنواع لا يختص ذلك بنوع دون آخر .

والبث فى الأصل نشر ما كان خفيا ومنه بث الشكوى وبث السر أى أظهره. قالت الأعرابية « لقد أبثثتك مكتومى وأطعمتك مأدومى » وفى حديث أم زرع قالت السادسة « ولا يولج الكف ليعلم البث » أى لا يبحث عن سر زوجته لتفشوه له ، فمثلت البحث بإدخال الكف لإخراج المخبوء ، ثم استعمل البث مجازاً فى انتشار الشيء بعد أن كان كامناً كما فى هاته الآية واستعمل أيضاً فى مطلق الانتشار ، قال الحماسى :

وهلاّ أعدُّونى لِمثلى تفاقدوا وفى الأرض مبثوثٌ شجاعٌ وعقرب

وبث الدواب على وجه عطفه على فعل أنزل هو خلق أنواع الدواب على الأرض فعبر عنه بالبث لتصوير ذلك الخلق العجيب المتكاثر فالمعنى وخلق فبث فيها من كل دابة .

وعلى وجه عطف «وبث» على «فأحيا» فبث الدواب انتشارها فى المراعى بعد أن كانت هازلة جائمة وانتشار نسلها بالولادة وكل ذلك انتشار وبث وصفه لبيد بقوله :

رُزقت مرابيعَ النجوم وصَابَها وَدْق الرواعدِ جَوْدُها فرِهامُها

فَعلا فروعُ الأيهقان وأطفلَتْ بالجَلْهتين ظِباؤها ونَعامها

والآية أوجز من بيتى لبيد وأوفر معنى فإن قوله تعالى « وما أنزل الله من السماء من ماء » أوجز من البيت الأول ، وقوله « فأحيا به الأرض بعد موتها » أوجز من قوله فعلا فروع الأيهقان وأعم وأبرع بما فيه من استعارة الحياة ، وقوله « وبثّ فيها منْ كلِّ دآبةٍ » أوجز من قوله وأطفلت البيت مع كونه أعم لعدم اقتصاره على الظباء والنعام .

والدابة ما دب على وجه الأرض وقد آذنت كلمة كل بأن المراد جميع الأنواع فانتفى احتمال أن يراد من الدابة خصوص ذوات الأربع .

وقد جمع قوله تعالى « فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة » أصول علم التاريخ الطبيعى وهو المواليد الثلاثة المعدن والنبات والحيوان ، زيادة على ما فى بقية الآية سابقا ولاحقا من الإشارات العلمية الراجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم حوادث الجو .

وقوله « وتصريف الريح » عطف على مدخول فى وهو من آيات وجود الخالق وعظيم قدرته لأن هبوب الريح وركودها آية ، واختلافَ مَهابِّها آية ، فلولا الصانع الحكيم الذى أودع أسرار الكائنات لما هبت الريح أو لما ركدت ، ولما اختلفت مهابُّها بل دامت من جهة واحدة وهذا موضع العبرة ، وفى تصريف الرياح أيضا موضع نعمة وهو أن هبوبها قد يَحتاج إليه أهل موضع للتنفيس من الحرارة أو لجلب الأسحبة أو لطرد حشراتٍ كالجراد ونحوه أو لجلب منافع مثل الطير .

وقد يحتاج أهل مكان إلى اختلاف مهابها لتجىء ريح باردة بعد ريح حارة أو ريح رطبة بعد ريح يابسة ، أو لتهب إلى جهة الساحل فيرجعَ أهل السفن من الأسفار أو من الصيد ، فكل هذا موضع نعمة ، وهذا هو المشاهد للناس كلهم ، ولأهل العلم فى ذلك أيضاً موضع عبرة أعجب وموضع نعمة، وذلك أن سبب تصريف الرياح أن الله أحاط الكرة الأرضية بهواء خلقه معها، به يتنفس الحيوان وهو محيط بجميع الكرة بَحْرِها وبرها متصل بسطحها ويشغل من فوق سطحها ارتفاعا لا يعيش الحيوان لو صعد إلى أعلاه ، وقد خلقه الله تعالى مؤلفا من غازين هما (النيتروجين والأكسجين) وفيه جزء آخر عارض فيه وهو جانب من البخار المائى المتصاعد له من تبخر البُحار ورطوبة الأرض بأشعة الشمس وهذا البخار هو غاز دقيق لا يشاهد ، وهذا الهواء قابل للحرارة والبرودة بسبب مجاورة حارٍّ أو بارد ، وحرارته تأتى من أشعة الشمس ومن صعود حرارة الأرض حين تسخنها الشمس وبرودته تجىء من قلة حرارة الشمس ومن برودة الثلوج الصاعدة من الأرض ومن الزمهرير الذى يتزايد بارتفاع الجو كما تقدم .

ولما كانت الحرارة من طبعها أن تُمَدِّد أجزاء الأشياء فتتلطف بذلك التمدد كما تقرر فى الكيمياء ، والبرودة بالعكس ، فإذا كان هواء فى جهة حارة كالصحراء وهواء فى جهة باردة كالمنجمد وقع اختلاف بين الهواءين فى الكثافة فصَعِد الخفيف وهو الحار إلى الأعلى وانحدر الكثيف إلى الأسفل وبصعود الخفيف يترك فراغا يخلفه فيه الكثيف طلباً للموازنة فتحدث حركة تسمى ريحا ، فإذا كانت الحركة خفيفة لقرب التفاوت بين الهواءين سميت الحركة نسيما ، وإذا اشتدت الحركة وأسرعت فهى الزوبعة .

فالريح جنس لهاته الحركة والنسيم والزوبعة والزعزع أنواع له .

ومن فوائد هاته الرياح الإعانة على تكوين السحاب ونقله من موضع إلى موضع وتنقية الكرة الهوائية مما يحل بها من الجراثيم المضرة ، وهذان الأمران موضع عبرة ونعمة لأهل العلم .

وقد اختير التعبير بلفظ التصريف هنا دون نحو لفظ التبديل أو الاختلاف لأنه اللفظ الذى يصلح معناه لحكاية ما فى نفس الأمر من حال الرياح لأن التصريف تفعيل من الصرف للمبالغة وقد علمت أن منشأ الريح هو صرف بعض الهواء إلى مكان وصرف غيره إلى مكانه الذى كان فيه فيجوز أن تقدر: وتصريف الله تعالى الرياح، وجعل التصريف للريح مع أن الريح تكوّنت بذلك التصريف لأنها تحصل مع التصريف فهو من إطلاق الاسم على الحاصل فى وقت الإطلاق كما فى قوله تعالى « ويلعنهم اللّٰعنون » وهو ضرب من مجاز الأول ، وأن تجعل التصريف بمعنى التغيير أى تبديل ريح من جهة إلى جهة فتبقى الحقيقة ويفوت الإعجاز العلمى ويكون اختيار لفظ التصريف دون التغيير لأنه أخف .

وجُمع الرياح هنا لأن التصريف اقتضى التعدد لأنها كلما تغير مهبها فقد صارت ريحا غيرَ التى سبقت . وقرأه الجمهور الرياح بالجمع وقرأه حمزة والكسائى الريح بالإفراد على إرادة الجنس ، واستفادة العموم من اسم الجنس المعرف سواء كان مفردا أو جمعا سَوَاءٌ ، وقد قيل إن الرياح بصيغة الجمع يكثر استعماله فى ريح الخير وأن الريح بالإفراد يكثر استعماله فى ريح الشر واعتضدوا فى ذلك بما رووه عن النبىء صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا رأى الريح : اللهم اجعلها رياحا لا ريحا، وهى تفرقة أغلبية وإلا فقد غُير بالإفراد فى موضع الجمع، والعكس فى قراءة كثير من القراء . والحديثُ لم يَصح ، وعلى القول بالتفرقة فأحسن ما يعلل به أن الريح النافعة للناس تجىء خفيفة وتتخلل موجاتها فجَوات فلا تحصل منها مضرة فباعتبار تخلل الفجوات لهبوبها جُمعت ، وأما الريح العاصف فإنه لا يترك للناس فجوة فلذلك جعل ريحا واحدة وهذا مأخوذ من كلام القرطبى .

والرياح جمع ريح والريح بوزن فِعْل بكسر الفاء وعينها واو انقلبت ياء لأجل الكسرة بدليل قولهم فى الجمع أَرْوَاح وأما قولهم فى الجمع رياح فانقلاب الواو فيه ياء كانقلابها فى المفرد لسبب الكسرة كما قالوا دِيمَة ودِيَم وحِيلة وحِيَل وهما من الواوى .

وقوله « والسَّحاب المسخَّر » عطف على «تصريف الرياح» أو على (الرياح) ويكون التقدير: وتصريف السحاب المسخر أى نقله من موضع إلى موضع .

وهو عبرة ومنة أما العبرة ففى تكوينه بعد أن لم يكن وتسخيره وكونِه فى الفضاء، وأما المنة ففى جميع ذلك فتكوينه منة وتسخيره من موضع إلى موضع منة وكونه بين السماء والأرض منة لأنه ينزل منه المطر على الأرض من ارتفاع فيفيد اختراق الماء فى الأرض ، ولأنه لو كان على سطح الأرض لاختنق الناس فهذا ما يبدو لكل أحد ، وفى ذلك أيضا عبرة ومنة لأهل العلم فتكوينه عبرة لهم وذلك أنه يتكون من تصاعد أبْخرة البحار ورطوبة الأرض التى تبخِّرها أشعة الشمس ولذا لم يخْلُ الهواء من بُخار الماء كما قدمناه إلا أن بخار الماء شفاف غازى فإذا جاور سطحا بارداً ثقل وتكاثف فصار ضباباً أو ندى أو سحاباً ، وإنما تكاثف لأن أجزاء البخار تجتمع فتقل قدرة الهواء على حمله ، ثم إذا تكامل اجتماعه نزل مطراً ، ولكون البخار الصاعد إلى الجو أكثر بخار البحر ؛ لأن البحر أكثر سطح الكرة الأرضية كانت السحب أكثر ماتتكون من جهة البحار ، وكانوا يظنون أن المطر كله من ماء البحر وأن خراطيم السحاب تتدلى إلى أمواج البحر فتمتص منه الماء ثم ينزل مطراً . قال أبو ذؤيب الهذلى :

سقى أم عمرو كلَّ آخر ليلة حناتِمُ سودٌ ماؤهن ثجيج
شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لُجَجٍ خُضرٍ لهن نئيج

وقال البديع الإصطرلابى[1] :

أهْدِى لمجلسك الشريف وإنما أهْدِى له ما حُزتُ من نَعمائه
كالبحر يُمطره السحابُ وماله فضلٌ عليه لأنه من مائه

فلولا الرياح تسخره من موضع إلى موضع لكان المطر لا ينزل إلا فى البحار .

وموضع المنة فى هذا فى تكوينه حتى يحمل الماء ليحيى الأرض، وفى تسخيره لينتقل ، وفى كونه بين السماء والأرض فهو مسخر بين السماء والأرض حتى يتكامل مافى الجو من الماء فيثقل السحاب فينزل ماء إذا لم تبق فى الهواء مقدرة على حمله قال تعالى « وينشىء السحابَ الثقال»

وقوله تعالى « لَأَيٰتٍ لقوم يعقلون » أى دلائل وقد تقدم الكلام على الآية والآيات ،

(١) هبة الله بن الحسين لقب بالبديع ووصف بالاصطرلابى لأنه صانع آلة الاصطرلاب توفى سنة ٥٣٤ .

وجمع الآيات لأن فى كل ماذكر من خلق السماوات والأرض وماعطف عليه آيات .

فإن أريد الاستدلال بها على وجود الله تعالى فقط كانت دلائل واضحة وكان رداً على الدُّهريين من العرب وكان ذكرهم بعد الذين كفروا وماتوا وهم كفار المراد بهم المشركون تكميلا لأهل النحل فى العرب ، ويكون قوله بعد ذلك « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » رجوعاً إلى المشركين وهذا الوجه يرجع إلى الاستدلال بالعالم على الصانع وهو دليل مشهور فى كتب الكلام ، وإن أريد الاستدلال بهاته الدلائل على وحدانية الله تعالى المستلزمة لوجوده وهو الظاهر من قوله: «لقوم يعقلون» لأن الاستدلال بهاته الدلائل وأمثالها على وجود الصانع لا يدل على كمال عقل بخلاف الاحتجاج بها على الوحدانية ، ولأنه ذكره بعد قوله « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو » ، ولأن دهماء العرب كانوا من المشركين لا من المعطلين الدهريين .

وكفاية هذه الدلائل فى الرد على المشركين من حيث إنهم لم يكونوا يدعون للأصنام قدرة على الخلق كما أشار إليه قوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وإن أريد الاستدلال بهذه الآثار لوحدانية الله على الأمم التى تثبت الاشتراك للآلهة فى الإيجاد مثل مجوس الفرس ومشركى اليونان .

فوجه دلالة هاته الآيات على الوحدانية . أن هذا النظام البديع فى الأشياء المذكورة وذلك التدبير فى تكوينها وتفاعلها وذهابها وعودها ومواقيتها كل ذلك دليل على أن لها صانعا حكيما متصفاً بتمام العلم والقدرة والحكمة وهى الصفات التى تقتضيها الألُهانية ، ولاجرم أن يكون الإله الموصوف بهاته الصفات واحداً لاعتراف المشركين بأن نواميس الخلق وتسيير العالم من فعل الله تعالى، إذا لم يدعوا لشركائهم الخلق ولذلك قال تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وذكر فى سورة النمل الاستدلال ببعض ما هنا على أن لا إله مع الله ، فالمقصود التذكير بانتفاء حقيقة الإلهية عن شركائهم ، وأما طريقة الاستدلال العلمية فهى بالبرهان الملقب فى علم الكلام ببرهان التمانع وسيأتى عند قوله « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فى سورة الأنبياء .

والقوم: الجماعة من الرجال ويطلق على قبيلة الرجل كما قال عمرو بن معدى كرب :

* فلو أن قومى أنقطتنى رماحهم *

ويطلق على الأمة، وذكر لفظ « قوم يعقلون » دون أن يقال للذين يعقلون أو للعاقلين لأن إجراء الوصف على لفظ قوم، يومئ إلى أن ذلك الوصف سجية فيهم، ومن مكملات قوميتهم، فإن للقبائل والأمم خصائص تميزها وتشتهر بها كما قال تعالى « وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون » ، وقد تكرر هذا في مواضع كثيرة من القرآن ومن كلام العرب ، فالمعنى أن في ذلك آيات للذين سجيتهم العقل ، وهو تعريض بأن الذين لم ينتفعوا بآيات ذلك ليست عقولهم براسخة ولا هي ملكات لهم وقد تكرر هذا في سورة يونس .

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾

عطف على « إن في خلق السمٰوٰت والأرض » إلخ لأن تلك الجملة تضمنت أن قوما يعقلون استدلوا بخلق السموات والأرض وما عطف عليه على أن الله واحد فوحدوه، فناسب أن يعطف عليه شأن الذين لم يهتدوا لذلك فاتخذوا لأنفسهم شركاء مع قيام تلك الدلائل الواضحة ، فهؤلاء الذين اتخذوا من دون الله هم المتحدث عنهم آنفا بقوله تعالى « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار » الآيات .

وقوله « من الناس » خبر مقدم وقد ذكرنا وجه الإخبار به وفائدة تقديمه عند قوله تعالى « ومن الناس من يقول ءامنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين » وعطفهُ على ذكر دلائل الوحدانية وتقديمُ الخبر وكونُ الخبر من الناس مؤذن بأنه تعجبٌ من شأنهم .

ومَنْ في قوله « مَن يتخذ » ما صدْقُها فريق لا فرد بدليل عود الضمير في قوله « يحبونهم كحب الله » .

والمراد بالأنداد الأمثال في الألوهية والعبادة ، وقد مضى الكلام على النِّد بكسر النون عند قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » .

وقوله « من دون الله » معناه مع الله لأن كلمة دون تؤذن بالحيلولة لأنها بمعنى وراء فإذا قالوا اتخذه دون الله فالمعنى أنه أفرده وأعرض عن الله وإذا قالوا اتخذه من دون الله فالمعنى أنه جعله بعض حائل عن الله أي أشركه مع الله لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك .

وقوله « مِن دون الله » حال من ضمير(يتخذ)، وقوله « يحبونهم » بدل من يتخذ بدل اشتمال، لأن الاتخاذ يشتمل على المحبة والعبادة ، ويجوز كونه صفة لمن ، وجوّز أن يكون صفة لأندادا لكنه ضعيف لأن فيه إيهام الضمائر لاحتمال أن يفهم أن المحب هم الأنداد يحبون الذين اتخذوهم ، والأظهر أن يكون حالا من (مَن) تفظيعاً لحالهم فى هذا الاتخاذ وهو اتخاذ أنداد سووها بالله تعالى فى محبتها والاعتقاد فيها .

والمراد بالأنداد هنا وفى مواقعه من القرآن، الأصنام لا الرؤساء كما قيل ، وعاد عليهم ضمير جماعة العقلاء المنصوب فى قوله «يحبونهم» لأن الأصنام لما اعتقدوا ألوهيتها فقد صارت جديرة بضمير العقلاء على أن ذلك مستعمل فى العربية ولو بدون هذا التأويل ، والمحبة هنا مستعملة فى معناها الحقيقى وهو مَيل النفس إلى الحسَن عندها بمعاينة أو سماع أو حصول نفع محقق أو موهوم لعدم انحصار المحبة فى ميل النفس إلى المرئيات خلافاً لبعض أهل اللغة فإن الميل إلى الخُلُق (بضم الخاء) الحسن وإلى الفعل الحسن والكمال ، محبة أشد من محبة محاسن الذات فتشترك هذه المعانى فى إطلاق اسم المحبة عليها باعتبار الحاصل فى النفس وقطع النظر عن سبب حصوله .

فالتحقيق أن الحب يتعلق بذِكر المرء وحصول النفعِ منه وحُسْن السمعة وإن لم يره فنحن نحب الله لما نعلمه من صفات كماله ولما يصلنا من نعمته وفضله ورحمته ، ونحب رسوله لما نعلم من كماله ولِما وصل إلينا على يديه ولما نعلم من حرصه على هدينا ونجاتنا، ونحب أجدادنا، ونحب أسلافنا من علماء الإسلام ، ونحب الحكماء والمصلحين من الأولين والآخرين ، ولله در أبى مدين فى هذا المعنى :

وكم من محب قد أحب وما رأى وعشق الفتى بالسمع مرتبة أخرى

وبضد ذلك كله تكون الكراهية ، ومن الناس من زعم أن تعلق المحبة بالله مجاز مرسل فى الطاعة والتعظيم بعلاقة اللزوم لأن طاعة المحب للمحبوب لازم عرفى لها قال الجَعْدى :

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع

أو مجاز بالحذف ، والتقدير: يحبون ثواب الله أو نعمته لأن المحبة لا تتعلق بذات الله، إما لأنها من أنواع الإرادة،والإرادة لا تتعلق إلا بالجائزات وهو رأى بعض المتكلمين، وإما لأنها طلب الملائم .

واللـذة لاتحصل بغير المحسوسات وكـلا الدليلين ظاهر الوهن كما بينه الفخر ، وعلى هذا التفصيل بين إطلاق المحبة هنا يكون التشبيه راجعا إلى التسوية فى القوة ومنهم من جعل محبة الله تعـالى مجازا وجعلها فى قوله « يحبونهم » أيضا مجازا وعلى ذلك درج فى الـكشاف وكان وجهه أن الأصل فى تشبيه اسم بمثله أن يكون تشبيه فرد من الحقيقة بآخر منها . وقد علمت أنه غير متعين .

وقوله « كحب الله » مفيد لمساواة الحبين؛ لأن أصل التشبيه المساواة وإضافة حب إلى اسم الجلالة من الإضافة إلى المفعول فهو بمنزلة الفعل المبنى إلى المجهول .

فالفاعل المحذوف حذف هنا لقصد التعميم أى كيفما قدرت حب محب لله فحب هؤلاء أندادهم مساو لذلك الحب، ووجه هذا التعميم أن أحوال المشركين مختلفة ، فمنهم من يعبد الأنداد من الأصنام أو الجن أو الـكواكب ويعترف بوجود الله ويسوى بين الأنداد وبينه ، ويسميهم شركاء أو أبناء لله تعالى ، ومنهم من يجعل لله تعالى الإلهية الـكبرى ويجعل الأنداد شفعاء إليه ، ومنهم من يقتصر على عبادة الأنداد وينسى الله تعالى قال تعالى « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » ، ومن هؤلاء صابئة العرب الذين عبدوا الـكواكب ، ولله تعالى محبون من غير هؤلاء ومن بعض هؤلاء ، فحبة هؤلاء أندادهم مساوية لمحبة محبى الله إياه أى مساوية فى التفـكير فى نفوس المحبين من الفريقين فيصح أن تقدر يحبونهم كما يجب أن يحب الله أو يحبونهم كحب الموحدين لله إياه أو يحبونهم كحبهم الله، وقد سلك كل صورة من هذه التقادير طائفة من المفسرين ، والتحقيق أن المقدر هو القدر المشترك وهو ما قدرناه فى أول الـكلام .

واعلم أن المراد إنـكار محبتهم الأنداد من أصلها لا إنـكار تسويتها بحب الله تعالى وإنما قيدت بمماثلة محبة الله لتشويهها وللنداء على انحطاط عقول أصحابها وفيه إيقاظ لعيون معظم المشركين وهم الذين زعموا أن الأصنام شفعاء لهم كما كثرت حكاية ذلك عنهم فى القرآن فنبهوا إلى أنهم سووا بين محبة التابع ومحبة المتبوع ومحبة المخلوق ومحبة الخالق لعلهم يستفيقون فإذا ذهبوا يبحثون عما تستحقه الأصنام من المحبـة وتطلبوا أسباب المحبة وجدوها مفقودة كما قال إبراهيم عليـه السلام « يَـٰأَبَتِ لم تعبد ما لا يسمع ولا يُبصر ولا يغنى عنك شيئاً » مع ما فى هذه الحال من زيادة موجب الإنـكار .

وقوله « والذين ءامنوا أشدُّ حُبًّا لله » أى أشد حبًّا لله من محبة أصحاب الأنداد أندادهم ، على ما بلغوا من التصلب فيها ، ومن محبة بعضهم لله ممن يعترف بالله مع الأنداد ، لأن محبة جميع هؤلاء المحبين وإن بلغوا ما بلغوا من التصلب فى محبوبيهم لمَّا كانت محبة مجردة عن الحجة لا تبلغ مبلغ أصحاب الاعتقاد الصميم المعضود بالبرهان ، ولأن إيمانهم بهم لأغراض عاجلة كقضاء الحاجات ودفع الملمات بخلاف حب المؤمنين لله فإنه حب لذاته وكونه أهلا للحب ثم يتبع ذلك أغراض أعظمها الأغراض الآجلة لرفع الدرجات وتزكية النفس .

والمقصود تنقيص المشركين حتى فى إيمانهم بآلهتهم فكثيراً ما كانوا يُعرضون عنها إذا لم يجدوا منها ما أمَّلوه .

فمورد التسوية بين المحبتين التى دل عليها التشبيه مخالف لمورد التفضيل الذى دل عليه اسم التفضيل هنا ، لأن التسوية ناظرة إلى فرط المحبة وقت خطورها ، والتفضيل ناظر إلى رسوخ المحبة وعدم تزلزلها ، وهــذا مأخوذ من كلام الكشاف ومصرح به فى كلام البيضاوى مع زيادة تحريره ، وهذا يغنيك عن احتمالات وتمحلات عرضت هنا لبعض المفسرين وبعض شراح الكشاف.

روي أن امرأَ القيس لمــا أراد قتال بنى أسد حين قتلوا أباه حُجْرا ملكهم مر على ذى الخُلَصة الصَّنم الذى كان بتَبَالَة بين مكة واليَمَن فاستقسم بالأزلام التى كانت عند الصَّنم فخرج له القدح الناهى ثلاث مرات[1] فكسر تلك القِداح ورمى بها وجه الصَّنم وشتمه وأنشد :

لو كنتَ ياذا الخلص الموْتُورا   مِثْلِى وكانَ شيخك المقبورا

* لم تَنْهَ عن قتل العُداة زورًا *

ثم قصد بنى أسد فظفِر بهم.

ورُوى أن رجلا من بنى مَلْكَان جاء إلى سَعْد الصَّنم بساحل جُدَّةَ وكان معه إبل فنفرت إبله لما رأت الصَّنم[2] فغضب الملْكَانى على الصَّنم ورماه بحجَر وقال :

أتينَا إلى سَعْد ليَجْمَع شملنـــا   فشتَّتَنَا سَعْد فما نَحْنُ من سَعْد

وهلْ سَعْدٌ إلّا صَخْرَةٌ بتَنُوفَة   من الأرض لا تدعو لغَيٍّ ولا رُشد

(١) ذو الخلصة بضم الخاء وفتح اللام صنم كان لخثعم وزبيد ودوس وهوازن ، وهو صخرة قد نقشت فيها صورة الخلصة والخلصة زهرة معروفة ، وكان عند ذى الخلصة أزلام ثلاثة يستقسمون بها وهى الناهى والآمر والمرتضى. وذو الخلصة هدمه جرير بن عبدالله البجلى بإذن من النبىء صلى الله عليه وسلم .

(٢) كان هذا الصنم حجرا طويلا ضخما .

وإنما جيء بأفعل التفضيل بواسطة كلمة أشدقال التفتزانى ، آثر أشدُّ حبا على أحَبُّ لأن أحب شاع فى تفضيل المحبوب على محبوب آخر تقول: هوأحب إلى، وفى القرآن « قل إن كان ءاباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومَسَاكِنُ تَرْضَوْنَها أحبَّ إليكم من الله ورسوله الخ .

يعنى أن فعل أحب هو الشائع وفعل حب قليل فلذلك خصوا فى الاستعمال كلا بمواقع نفيا للبس فقالوا: أحب وهو محب وأشد حبا وقالوا حبيب من حب وأحب إلى من حب أيضا .

﴿وَلَوْ تَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ﴾ 165

عطف على قوله « ومِن الناس من يتخذ » وذلك أن قوله ذلك لما كان شرحا لحال ضلالهم الفظيع فى الدنيا من اتخاذ الأنداد لله مع ظهور أدلة وحدانيته حتى كان قوله « ومن الناس » مؤذنا بالتعجيب من حالهم كما قدمنا ، وزيد فى شناعته أنهم اتخذوا لله أندادا وأحبوها كحبه ، ناسب أن ينتقل من ذلك أى ذكر عاقبتهم من هذا الصنيع ووصف فظاعة حالهم فى الآخرة كما فظع حالهم فى الدنيا .

قرأ نافع وابن عامر ويعقوب «ولو ترى» بتاء فوقية وهو خطاب لغير معين يعم كل من يسمع هذا الخطاب، وذلك لتناهى حالهم فى الفظاعة والسوء، حتى لو حضرها الناس لظهرت لجميعهم ويجوز أن يكون الخطاب للنبىء صلى الله عليه وسلم (فالذين ظلموا) مفعول (ترى) على المعنيين ، وإذ ظرف زمان، والرؤية بصرية فى الأول والثانى لتعلقها فى الموضعين بالمرئيات، ولأن ذلك مورد المعنى ، إلا أن وقت الرؤيتين مختلف، إذ المعنى لو تراهم الآن حين يرون العذاب يوم القيامة ، أى لو ترى الآن حالهم ، وقرأه الجمهور يرى الذين ظلموا ـ بالتحتية ـ فيكون الذين ظلموا فاعل يرى والمعنى أيضا لو يرون الآن ، وحذف مفعول يرى لدلالة المقام، تقديره لو يرون عذابهم أو لو يرون أنفسهم أو يكون (إذ) اسما غير ظرف أى لو ينظرون الآن ذلك الوقت فيكون بدل اشتمال من «الذين ظلموا».

و(الذين ظلموا) هم الذين اتخذوا من دون الله أندادا فهو من الإظهار فى مقام الإضمار ليكون

شاملا لهؤلاء المشركين وغيرهم ، وجعل اتخاذُهم الأنداد ظلما لأنه اعتداء على عدة حقوق. فقداعتدوا على حق الله تعالى من وجوب توحيده ، واعتدوا على من جعلوهم أندادا لله على العقلاء منهم مثل الملائكة وعيسى ، ومثل ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر ، فقد ورد فى الصحيح عن ابن عباس أنهم كانوا رجالا صالحين من قوم نوح فلما ماتوا اتخذ قومهم لهم تماثيل ثم عبدوها ، ومثل (اللات) يزعم العرب أنه رجل كان يلت السويق للحجيج وأن أصله اللات بتشديد التاء ، فبذلك ظلموهم إذ كانوا سببا لهول يحصل لهم من السؤال يوم القيامة كما قال الله تعالى « إذ قال الله يا عيسى بن مريم ءأَنْتَ قلت للناس اتخذونى وأمى إِلَهَيْنِ من دون الله » وقال « ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون » الآية ـ وقال « ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادى هؤلاء أم هم ضلوا السبيل » الآية ، وظلموا أنفسهم فى ذلك بتعريضها للسخرية فى الدنيا وللعذاب فى الآخرة وظلموا أعقابهم وقومهم الذين يتبعونهم فى هـذا الضلال فتمضى عليه العصور والأجيال ، ولذلك حذف مفعول ظلموا لقصد التعميم ، ولك أن تجعل ظلموا بمعنى أشركوا كما هو الشائع فى القرآن قال تعالى عن لقمان « إن الشِّرْكَ لَظُلْم عظيم » وعليه فالفعل منزَّل منزلة اللازم لأنه صار كاللقب .

وجملة « والذين ءامنوا أشدُّ حبًّا لله » معترضة والغرض منها التنويه بشأن الذين آمنوا بأن حبهم لله صار أشد من حبهم الأنداد التى كانوا يعبدونها وهذا كقول عُمر بن الخطاب للنبىء صلى الله عليه وسلم « لأنت أَحب إلىّ من نفسى التى بين جنبىّ » .

وتركيب لو ترى وما أشبهه نحو لو رأيتَ من التراكيب التى جرت مجرى المثل فبنيت على الاختصار وقد تكرر وقوعها فى القرآن .

وجواب لو محذوف لقصد التفخيم وتهويل الأمر لتذهب النفس فى تصويره كل مذهب ممكن ونظيره (ولو ترى إذ الظالمون في غَمَرات الموت) ـ (ولو ترى إذ وقفوا على النار) ـ (ولو أن قرءانا سيرت به الجبال) ، قال المرزوقي عند قول الشَّمَيْذَرِ الحارثي :

وقد ساءنى ما جرَّتِ الحرب بيننا بنِى عَمِّنا لو كان أمرا مُدَانِيا

« حَذْفُ الجواب فى مثل هاته المواضع أبلغ وأدل على المراد بدليل أن السيد إذا قال عبده لئن قمتُ إليك ثم سكتَ تزاحم على العبد من الظنون المعترضة للتوعد مالا يتزاحم

لو نص على ضربٍ من العذاب » ، والتقدير على قراءة نافع وابن عامر لرأيتَ أمرا عظيما وعلى قراءةالجمهور لرأوا أمرا عظيما .

وقوله « أن القوَّة » قرأه الجمهور بفتح همزة أنَّ وهو بدل اشتمال من العذاب أو من الذين ظلموا فإن ذلك العذاب من أحوالهم ، ولا يضر الفصل بين المبدل منه والبدل لطول البدل ، ويجوز أن يكون على حذف لام التعليل والتقدير لأن القوة لله جميعا والتعليل بمضمون الجواب المقدر أى لرأيت ما هو هائل لأنه عذاب الله ولله القوة جميعا .

« وجميعا » استعمل فى الكثرة والشدة فقوة غيره كالعدم وهذا كاستعمال ألفاظ الكثرة فى معنى القوة وألفاظ القلة فى معنى الوهن كما فى قول تأبط شرا :

قليلُ التشكى للمُلِمِّ يصيبُه كثيرُ الهوى شتَّى النَّوى والمسالك

أراد شديد الغرام .

وقرأه أبو جعفر ويعقوب إن القوة بكسر الهمزة على الاستئناف البيانى كأن سائلا قال: ماذا أرى وما هذا التهويل؟فقيل: إن القوة ولا يصح كونها حينئذ للتعليل التى تغنى غناء الفاء كما هى فى قول بشار :

* إن ذاك النجاح فى التبْكير *

لأن ذلك يكون فى مواقع احتياج ما قبلها للتعليل حتى تكون صريحة فيه .

وقرأ ابن عامر وحده«إذ يُرَون العذاب»بضم الياء أى إذ يريهم الله العذاب فى معنى قوله «كذلك يُريهم الله أعمالهم».

وانتصب(جميعا) على التوكيد لقوله(القوة)أى جميع جنس القوة ثابت لله ، وهو مبالغة لعدم الاعتداد بقوة غيره فمفاد جميع هنا مفاد لام الاستغراق فى قوله الحمد لله .

وقد جاء (لو) فى مثل هذا التركيب بشرط مضارع ووقع فى كلام الجمهور من النحاة أن لو للشرط فى الماضى وأن المضارع إذا وقع شرطاً لها يُصرف إلى معنى الماضى إذا أريد استحضار حالة ماضية وأما إذا كان المضارع بعدها متعينا للمستقبل فأوَّله الجمهور بالماضى فى جميع مواقعه وتكلفوا فى كثير منها كما وقع لصاحب المفتاح ، وذهب المبرد وبعض الكوفيين إلى أن لوْ حرف بمعنى إنْ لمجرد التعليق لا للامتناع ، وذهب ابن مالك فى التسهيل والخلاصة إلى أن ذلك جائز لكنه قليل وهو يريد القلة النسبية بالنسبة لوقوع الماضى وإلا فهو وارد فى القرآن وفصيح العربية .

والتحقيق أن الامتناع الذى تفيده لو متفاوت المعنى ومرجعه إلى أن شرطها وجوابها مفروضان فرضاً وغير مقصود حصول الشرط فقد يكون ممكن الحصول وقد يكون متعذراً ولذلك كان الأولى أن يعبر بالانتفاء دون الامتناع لأن الامتناع يوهم أنه غير ممكن الحصول فأما الانتفاء فأعم ، وأن كون الفعل بعدها ماضياً أو مضارعاً ليس لمراعاة مقدار الامتناع ولكن ذلك لمقاصد أخرى مختلفة باختلاف مفاد الفعلين فى مواقعها فى الشروط وغيرها ، إذ كثيراً مايراد تعليق الشرط بلو فى المستقبل نحو قول توبة :

ولو تلتقِى أصداؤُنا بعد موتنا ومِنْ بين رَمْسينا من الأرض سَبسبُ
لظل صدَى صوتى وإن كنتُ رِمَّـــةً لصوت صدى ليلى يهشُّ وَيطْرَبُ

فإنه صريح فى المستقبل ومثله هذه الآية .

﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَٰبُ [166] وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ [167] ﴾

إذ ظرف وقع بدل اشتمال من ظرف « إذ يرون العذاب » أى لو تراهم فى هذين الحالين حال رؤيتهم العذاب وهى حالة فظيعة وتشتمل على حال اتخاذ لهم وتبرىء بعضهم من بعض وهى حالة شنيعة وهما حاصلان فى زمن واحد .

وجىء بالفعل بعد إذ هنا ماضياً مع أنه مستقبل فى المعنى لأنه إنما يحصل فى الآخرة تنبيها على تحقق وقوعه فإن درجتَ على أن إذ لا تخرج عن كونها ظرفا للماضى على رأى جمهور النحاة فهى واقعة موقع التحقيق مثل الفعل الماضى الذى معها فتكون ترشيحاً للتبعية ، وإن درجت على أنها ترد ظرفا المستقبل وهو الأصح ونسبه فى التسهيل إلى بعض النحاة ، وله شواهد كثيرة فى القرآن قال تعالى « ولقد صدقكم الله وعْده إذ تحسونهم بإذنه » على أن يكون إذ تحسونهم هو الموعود به وقال . « فسوف يعلمون إذ الأغلال فى أعناقهم » فيكون المجاز فى فعل « تبرّأ » خاصة .

والتبرؤ تكلف البراءة وهى التباعد من الأمر الذى من شأن قُرْبه أن يكون مضرا ولذلك يقال تبارآ إذا أبعد كلٌّ الآخرَ من تبعةٍ محققة أو متوقعة .

﴿الذين اتُّبعوا﴾ بالبناء إلى المجهول هم الذين ضللوا المشركين ونصبوا لهم الأنصاب مثل عمرو بن لُحَىٍّ ، فقدْ أشعر قوله اتُّبِعوا أنهم كانوا يَدْعُون إلى متابعتهم ، وأيَّد ذلك قوله بعده ﴿فنتبرَّأَ منهم كما تبرَّءوا منا﴾ أى نجازيهم على إخلافهم .

ومعنى براءتهم منهم تنصلهم من مواعيد نفعهم فى الآخرة الذى وعدوهم فى الدنيا والشفاعةِ فيهم ، وصَرْفُهم عن الالتحاق بهم حين هَرَعُوا إليهم .

وجملة ﴿ورأوا العذاب﴾ حاليَّة أى تبرءوا فى حال رؤيتهم العذاب ، ومعنى رؤيتهم إياه أنهم رأوا أسبابه وعلموا أنه أُعِد لمن أضلَّ الناسَ فجعلوا يتباعدون من أَتباعهم لئلا يحق عليهم عذاب المضللين ، ويجوز أن تكون رؤية العذاب مجازا فى إحساس التعذيب كالمجاز فى قوله تعالى « يمسهم العذاب » ، فموقع الحال هنا حسن جدًّا وهى مغنِيَة عن الاستئناف الذى يقتضيه المقام لأن السامع يتساءل عن موجب هذا التبرؤ فإنه غريب فيقال رأوا العذاب فلما أريد تصوير الحال وتهويل الاستفظاع عدل عن الاستئناف إلى الحال قضاء لحق التهويل واكتفاء بالحال عن الاستئناف لأن موقعهما متقارب ، ولا تكون معطوفة على جملة تبرأ لأن معناها حينئذ يصير إعادةً لمعنى جملة ﴿ولو ترَى الذين ظلموا إذ يرون العذاب﴾ فتصير مجردَ تأكيد لها ويفوت ما ذكرناه من الخصوصيات .

وضمير ﴿رأوا﴾ ضميرُ مبهم عائد إلى فريقى الذين اتُّبعوا والذين اتَّبعوا .

وجملة ﴿وتقطعت بهم الأسباب﴾ معطوفة على جملة ﴿تبرَّأ﴾ أى وإذْ تقطعت بهم الأسباب ، والضمير المجرور عائد إلى كلا الفريقين .

والتقطع الانقطاع الشديد لأن أصله مطاوع قطَّعهُ بالتشديد مضاعف قَطَع بالتخفيف .

والأسباب جمع سبب وهو الحَبْل الذى يُمَد ليُرتقى عليه فى النخلة أو السطح ، وقوله وتقطعت بهم الأسباب تمثيلية شبهت هيئتهم عند خيبة أملهم حين لم يجدوا النعيم الذى تعبوا لأجله مدةَ حياتهم وقد جاء إبانه فى ظنهم فوجدوا عوضه العذاب ، بحال المرتقى إلى النخلة ليجتنى الثمر الذى كد لأجله طول السنة فتقطع به السبب عند ارتقائه فسقط هالكا ، فكذلك هؤلاء قد علم كلهم حينئذ أن لا نجاة لهم فحالهم كحال الساقط من علو لا ترجى له

سلامة ، وهى تمثيلية بديعة لأنها الهيئة المشبهة تشتمل على سبْعة أشياء كل واحد منها يصلح لأن يكون مشبَّها بواحد من الأشياء التى تشتمل عليها الهيئة المشبه بها وهى : تشبيه المشرك فى عبادته الأصنام واتباع دينها بالمرتقى بجامع السعى ، وتشبيه العبادة وقبول الآلهة منه بالحبل الموصل ، وتشبيه النعيم والثواب بالثمرة فى أعلى النخلة لأنها لا يصل لها المرء إلا بعد طول وهو مدة العمر ، وتشبيه العمر بالنخلة فى الطول ، وتشبيه الحرمان من الوصول للنعيم بتقطع الحبل ، وتشبيه الخيبة بالبعد عن الثمرة ، وتشبيه الوقوع فى العذاب بالسقوط المهلك . وقلما تأْتِى فى التمثيلية صلوحية أجزاء التشبيه المركب فيها لأن تكون تشبيهات مستقلة ، والوارد فى ذلك يكون فى أشياء قليلة كقول بشار الذى يُعد مثالا فى الُحسن :

كأنَّ مُثار النَّقْع فوقَ رؤسِنا ... وأسيافنَا لَيْلٌ تهاوَى كَواكِبُهْ

فليس فى البيت أكثر من تشبيهات ثلاثة .

فالباء فى(بهم)للملابسة أى تقطعت الأسباب ملتبسة بهم أى فسقطوا ، وهذا المعنى هو محل التشبيه لأن الحبل لو تقطع غير ملابس للمرتقى عليه لما كان فى ذلك ضر إذ يمسك بالنخلة ويتطلب سببا آخر ينزل فيه ، ولذلك لم يقل وتقطعت أسبابُهم أو نحوه ، فمن قال إن الباء بمعنى عَن أو للسببية أو التعدية فقد بَعد عن البلاغة ، وبهذه الباء تقوَّم معنى التمثيلية بالصاعد إلى النخلة بحبل وهذا المعنى فائت فى قول امرئ القيس :

تقطَّعَ أسبابُ اللُّبانــة والهَوى ... عَشِيَّةَ جاوَزْنا حَمَاةَ وشَيْزَرَا

وقوله « وقال الذين اتَّبَعُوا » أظهر فى مقام الإضمار لأن ضميرى الغيبة اللذيْن قبله عائدان إلى مجموع الفريقين ، على أن فى صلة الذين اتبعوا تنبيها على إغاظة المتبوعين وإثارة حسرتهم وذلك عذاب نفسانى يضاعِفُ العذاب الجثمانى وقد نبه عليه قوله : « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم» .

و (لو) فى قوله « لو أن لنا كَرَّة » مستعملة فى التمنى وهو استعمال كثير لحرف (لو) وأصلها الشرطية حُذف شرطها وجوابُها واستعيرت للتمنى بعلاقة اللزوم لأن الشىء العسير المَنال يكثر تمنيه ، وسَدَّ المصدر مسد الشرط والجواب ، وتقدير الـكلام لو ثبتت لنا كرة لتبرأنا منهم وانتصب ما كان جوابا على أنه جواب التمنى وشاع هذا الاستعمال حتى صار من معانى لو وهو استعمال شائع وأصله مجاز مرسل مركب وهو فى الآية مرشح بنصب الجواب .

والكَرَّة الرَّجعة إلى محل كان فيه الراجع وهى مرة من الكر ولذلك تطلق فى القرآن على الرجوع إلى الدنيا لأنه رجوع لمكان سابق ، وحذف متعلِّق الكرة هنا لظهوره .

والكاف فى كما تبرءوا للتشبيه استعملت فى المجازاة لأن شأن الجزاء أن يماثل الفعل المجازى قال تعالى « وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلُها » ، وهذه الكاف قريبة من كاف التعليل أو هى أصلها وأحسن ما يظهر فيه معنى المجازاة فى غير القرآن قول أبى كبير الهذلى :

أهُزُّ بهِ فى ندوة الحى عطفه كما هَزَّ عِطفى بالهِجان الأوارك

ويمكن الفرق بين هذه الكاف وبين كاف التعليل أن المذكور بعدها إن كان من نوع المشبه كما فى الآية وبيت أبى كبير جُعلت للمجازاة ، وإن كان من غير نوعه وما بعد الكاف باعثٌ على المشبه كانت للتعليل كما فى قوله تعالى « واذكروه كما هداكم » .

والمعنى أنهم تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا بعدما علموا الحقيقة وانكشف لهم سوء صنيعهم فيدعوهم الرؤساء إلى دينهم فلا يجيبونهم ليَشفوا غيظهم من رؤسائهم الذين خذلوهم ولتحصل للرؤساء خيبة وانكسار كما خيبوهم فى الآخرة .

فإن قلت هم إذا رجعوا رجعوا جميعا عالمين بالحق فلا يدعوهم الرؤساء إلى عبادة الأوثان حتى يمتنعوا من إجابتهم ، قلتُ باب التمنى واسع فالأتباع تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا عالمين بالحق ويعود المتبُوعون فى ضلالهم السابق وقد يقال اتهم الأتباع متبوعيهم بأنهم أضلوهم على بصيرة لعلمهم غالبا والأتباع مغرورون لجهلهم فهم إذا رجعوا جميعا إلى الدنيا رجع المتبوعون على ما كانو عليه من التضليل على علم بناء على أن ما رأوه يوم القيامة لم يزعهم لأنهم كانوا من قبل موقنين بالمصير إليه ورجع الأتباع عالمين بمكر المتبوعين فلا يطيعونهم .

وجملة « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » تذييل وفذلكة لقصة تبرى المتبوعين من أتباعهم .

والإشارة فى قوله « كذلك يريهم الله » للإراءة المأخوذة من يريهم على أسلوب « وكذلك جعلناكم أُمة وسطا » .

والمعنى أن الله يريهم عواقب أعمالهم إراءً مثل هذا الإراء إذ لا يكون إراءٌ لأعمالهم أوقعَ منه فهو تشبيه الشيء بنفسه باختلاف الاعتبار كأنه يُرام أن يريهم أعمالهم فى كيفية شنيعة فلم يوجد أشنعُ من هذه الحالة ، وهذا مثل الإخبار عن المبتدأ بلفظه فى نحو شِعْرِى شِعْرى ، أو بمرادفه نحو والسفاهة كاسمها ، وقد تقدم تفصيله عند قوله تعالى « وكذلك جعلنٰكم أمة وسطا » .

والإراءة هنا بصرية ولذلك فقوله « حسرات عليهم » حال من أعمالهم ومعنى « يريهم الله أعمالهم » يريهم ما هو عواقب أعمالهم لأن الأعمال لا تدرك بالبصر لأنها انقضت فلا يحسُّون بها .

والحسرة حزن فى ندامة وتلهف وفعله كفرِح واشتقاقها من الحَسْر وهو الكشف لأن الكشف عن الواقع هو سبب الندامة على ما فات من عدم الحيطة له .

وقوله « وما هم بِخٰرِجينَ من النار » حال أو اعتراض فى آخر الكلام لقصد التذييل لمضمون « كذٰلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » لأنهم إذا كانوا لا يخرجون من النار تعيَّن أن تمنيهم الرجوع إلى الدنيا وحدوثَ الخيبة لهم من صنع رؤسائهم لا فائدة فيه إلا إدخالُ ألم الحسرات عليهم وإلا فهم باقون فى النار على كل حال .

وعُدل عن الجملة الفعلية بأن يقال «وما يخرجون» إلى الاسمية للدلالة على أن هذا الحكم ثابت أنه من صفاتهم، وليس لتقديم المسند إليه هنا نكتة ، إلا أنه الأصل فى التعبير بالجملة الاسمية فى مثل هذا إذ لا تتأتَّى بسوى هذا التقديم ، فليس فى التقديم دلالة على اختصاص لما علمت ولأن التقديم على المسند المشتق لا يفيد الاختصاص عند جمهور أئمة المعانى، بل الاختصاص مفروض فى تقديمه على المسند الفعلى خاصة ، ولأجل ذلك صرح صاحب الكشاف تبعا للشيخ عبد القاهر بأن موقع الضمير هنا كموقعه فى قول المعذَّل البكرى :

هُمْ يَفْرِشُون اللِّبْد كُلَّ طِمِرَّةٍ وأجرَدَ سَبَّاقٍ يَبُذُّ المُغَالِيا

فى دلالته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص اهـ .

وادعى صاحب المفتاح أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق قد يفيد الاختصاص

كقوله تعالى « وَمَا أنتَ علينا بِعزيز » ـ « وما أنا بطارد الذين ءامنوا » ـ « وما أنت عليهم بوكيل » فالوجه أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق لا يفيد بذاته التخصيص وقد يستفاد من بعض مواقعه معنى التخصيص بالقرائن، وليس في قوله تعالى « وماهم بخارجين من النار » ما يفيد التخصيص ولا ما يدعو إليه .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ 168 إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 169

استئناف ابتدائى هو كالخاتمة لتشويه أحوال أهل الشرك من أصول دينهم وفروعه التى ابتدأ الكلام فيها من قوله تعالى « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أُوْلَـٰٓئِك عليهم لعنة الله والمَلَـٰٓئِكَةِ » الآية ، إذْ ذَكر كفرهم إجمالا ثم أبطله بقوله « وإلـٰهكم إلـٰه واحد » واستدل على إبطاله بقوله « إن فى خلق السَّمَـٰوَٰتِ والأرض » الآيات ثم وصف كفرهم بقوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » ، ووصف حالهم وحسرتهم يوم القيامة ، فوصف هنا بعض مساوئ دين أهل الشرك فيما حرموا على أنفسهم مما أخرج الله لهم من الأرض ، وناسب ذكره هنا أنه وقع بعد ما تضمنه الاستدلال على وحدانية الله والامتنان عليهم بنعمته بقوله « إن فى خلق السَّمَـٰوَٰتِ والأرض » إلى قوله « وما أنزل الله من السماء من ماء فَأَحْيَا بِهِ الأرضَ بعد موتها وبثَّ فيها من كلِّ دابة » الآية ، وهو تمهيد وتلخيص لما يعقبه من ذكر شرائع الإسلام فى الأطعمة وغيرها التى ستأتى من قوله تعالى « يا أيها الذين ءامنوا كلوا من طيِّبَـٰتِ ما رزقنا كم » .

فالخطاب بيأيها الناس موجه إلى المشركين كما هو شأن خطاب القرآن بيأيها الناس .

والأمر فى قوله « كلوا مما فى الأرض » مستعمل فى التوبيخ على ترك ذلك وليس للوجوب ولا للإباحة، إذ ليس الكفار بأهل للخطاب بفروع الشريعة فقوله « كلوا » تمهيد لقوله بعده « ولا تتبعوا خطوات الشيطـٰن » .

وقوله « حَلَٰلًا طيبا » تعريض بتحميقهم فيما أعنتوا به أنفسهم فحرّموها من نعم طيبة افتراء على الله ، وفيه إيماء إلى علة إباحته فى الإسلام وتعليم للمسلمين بأوصاف الأفعال التى هى مناط الحل والتحريم .

والمقصود إبطال ما اختلقوه من منع أكل البَحِيرة ، والسائبة ، والوصيلة ، والحامى ، وما حكى الله عنهم فى سورة الأنعام من قوله « وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم » الآيات .

قيل نزلت فى ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج حرّموا على أنفسهم من الأنعام أى مما ذكر فى سورة الأنعام .

ومِن فى قوله « مما فى الأرض » للتبعيض ، فالتبعيض راجع إلى كون المأكول بعضا من كل نوع وليس راجعا إلى كون المأكول أنواعا دون أنواع ، لأنه يفوت غرض الآية ، فما فى الأرض عام خصصه الوصف بقوله « حَلَٰلًا طيبا » فخرجت المحرمات الثابت تحريمها بالكتاب أو السنة .

وقوله « حَلَٰلًا طيبا » حالان من ما الموصولة ، أولهما لبيان الحكم الشرعى والثانى لبيان علته لأن الطيب من شأنه أن تقصده النفوس للانتفاع به فإذا ثبت الطيب ثبتت الحلّية لأن الله رفيق بعباده لم يمنعهم مما فيه نفعهم الخالص أو الراجح .

والمراد بالطيب هنا ما تستطيبه النفوس بالإدراك المستقيم السليم من الشذوذ وهى النفوس التى تشتهى الملائم الكامل أو الراجح بحيث لا يعود تناوله بضر جثمانى أو روحانى وسيأتى معنى الطيب لغة عند قوله تعالى « قل أحلّ لكم الطيّبٰت » فى سورة المائدة .

وفى هذا الوصف معنى عظيم من الإيماء إلى قاعدة الحلال والحرام فلذلك قال علماؤنا : إن حكم الأشياء التى لم ينص الشرع فيها بشىء أن أصل المضار منها التحريم وأصل المنافع الحل ، وهذا بالنظر إلى ذات الشىء بقطع النظر عن عوارضه كتعلق حق الغير به الموجب تحريمه ، إذ التحريم حينئذ حكم للعارض لا للمعروض .

وقد فسر الطيب هنا بما يبيحه الشرع وهو بعيد لأنه يفضى إلى التكرار، ولأنه يقتضى استعمال لفظ فى معنى غير متعارف عندهم .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » الضمير للناس لا محالة وهم المشركون المتلبسون بالمنهى عنه دوما ، وأما المؤمنون فحظهم منه التحذير والموعظة .

واتباع الخطوات تمثيلية، أصلها أن السائر إذا رأى آثار خطوات السائرين تبع ذلك المسلك علما منه بأنه ما سار فيه السائر قبله إلا لأنه موصل للمطلوب ، فشبه المقتدى الذى لا دليل له سوى المقتدى به وهو يظن مسلكه موصلا ، بالذى يتبع خطوات السائرين وشاعت هاته التمثيلية حتى صاروا يقولون هو يتبع خُطا فلان بمعنى يقتدى به ويمتثل له .

والخطوات بضم فسكون جمع خطوة مثل الغرفة والقبضة بضم أولهما بمعنى المخطو والمغروف والمقبوض ، فهى بمعنى مخطوة اسم لمسافة ما بين القدمين عند مشى الماشى فهو يخطوها ، وأما الَخطوة بفتح الخاء فهى المرة من مصدر الخطو وتطلق على المخطو من إطلاق المصدر على المفعول .

وقرأ الجمهور خطوات بضم فسكون على أصل جمع السلامة ، وقرأه ابن عامر وقنبل عن ابن كثير وحفصٌ عن عاصم بضم الخاء والطاء على الإتباع ، والإتباع يساوى السكون فى الخفة على اللسان .

والاقتداء بالشيطان إرسال النفس على العمل بما يوسوسه لها من الخواطر الشرية، فإن الشياطين موجودات مدركة لها اتصال بالنفوس البشرية لعله كاتصال الجاذبية بالأفلاك والمغناطيس بالحديد ، فإذا حصل التوجه من أحدها إلى الآخر بأسباب غير معلومة حدثت فى النفس خواطر سيئة ، فإن أرسل المكلف نفسه لاتباعها ولم يردعها بما له من الإرادة والعزيمة حققها فى فعله ، وإن كبحها وصدها عن ذلك غلبها . ولذلك أودع الله فينا العقل والإرادة والقدرة وكمَّل لنا ذلك بالهدى الدينى عونا وعصمة عن تلبيتها لئلا تضلنا الخواطر الشيطانية حتى نرى حسنا ما ليس بالحسن ، ولهذا جاء فى الحديث « من همّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة » لأنه لما هم بها فذلك حين تسلطت عليه القوة الشيطانية ولما عدل عنها فذلك حين غلب الإرادة الخيرية عليها ، ومثل هذا يقال فى الخواطر الخيرية وهى الناشئة عن التوجهات الملكية ، فإذا تنازع الداعيان فى نفوسنا احتجنا فى التغلب إلى الاستعانة بعقولنا وآرائنا ، وقدرتنا ، وهُدى الله تعالى إيانا . وذلك هو المعبر عنه عند الأشعرى بالكسب ، وعنه يترتب الثواب والعقاب .

واللام فى الشيطان للجنس ، ويجوز أن تكون للعهد ، ويكون المراد إبليسَ وهو أصل الشياطين وآمرهم فكل ماينشأ من وسوسة الشياطين فهو راجع إليه لأنه الذى خطا الخطوات الأولى .

وقوله «إنه لكم عدو مبين» إنَّ لمجرد الاهتمام بالخبر لأن العداوة بين الشيطان والناس معلومة متقررة عند المؤمنين والمشركين وقد كانوا فى الحج يرمون الجمار ويعتقدون أنهم يرجمون الشيطان ، أو تجعل إن للتأكيد بتنزيل غير المتردد فى الحكم منزلة المتردد أو المنكِر لأنهم لاتباعهم الإشارات الشيطانية بمنزلة من ينكر عداوته كما قال عبدة :

إن الذين تُرونهم إخوانَكم يشفى غليل صدورهم أن تُصرعوا

وأيا ما كان فإن تفيد معنى التعليل والربط فى مثل هذا وتغنى غناء الفاء وهو شأنها بعد الأمر والنهى على ما فى دلائل الإعجاز ومثله قول بشار :

بكِّرا صاحِبَىَّ قبلَ الهجير إنَّ ذاكَ النجاحَ فى التبكير .

وقد تقدم ذلك .

وإنما كان عدوا لأن عنصر خلقته مخالف لعنصر خلقة الإنسان فاتصاله بالإنسان يؤثر خلاف مايلائمه ، وقد كثر فى القرآن تمثيل الشيطان فى صورة العدو المتربص بنا الدوائر لإثارة داعية مخالفته فى نفوسنا كى لا نغتر حين نجد الخواطر الشريرة فى أنفسنا فنظنها ما نشأت فينا إلا وهى نافعة لنا لأنها تولدت من نفوسنا، ولأجل هذا أيضا صورت لنا النفس فى صورة العدو فى مثل هاته الأحوال .

ومعنى المبين الظاهر العداوة من أبان الذى هو بمعنى بان وليس من أبان الذى همزته للتعدية بمعنى أظهر لأن الشيطان لا يُظهر لنا العداوة بل يلبس لنا وسوسته فى لباس النصيحة أو جلب الملائم ، ولذلك سماه الله وليًّا فقال « ومن يتخذ الشيطان وليًّا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا » ، إلا أن الله فضحه فلم يبق مسلم تروج عليه تلبيساته حتى فى حال اتِّباعه لخطواته فهو يعلم أنها وساوسه المضرة إلا أنه تغلبه شهوته وضعف عزيمته ورقة ديانته .

وقوله «إنما يأمركم بالسوء والفحشاء» استئناف بيانى لقوله « إنه لكم عدو مبين » فيئول إلى كونه علة للعلة إذ يسأل السامع عن ثبوت العداوة مع عدم سبق المعرفة ومع بُعد ما بيننا وبينه فقيل إنما يأمركم أى لأنه لا يأمركم إلا بالسوء الخ أى يحسِّن لكم ما فيه مضرتكم لأن عداوته أمر خفى عرفناه من آثار أفعاله .

والأمر فى الآية مجاز عن الوسوسة والتزيين إذ لا يسمع أحد صيغ أمرٍ من الشيطان . ولك أن تجعل جملة «إنما يأمركم» تمثيلية بتشبيه حاله وحالهم فى التسويل والوسوسة وفى تلقيهم

ما يسوس لهم بحال الآمِر والمأمور ويكون لفظ يأمر مستعملا فى حقيقته مفيدا مع ذلك الرمزَ إلى أنهم لا إرادة لهم ولا يملكون أمر أنفسهم وفى هذا زيادة تشنيع لحالهم وإثارة للعداوة بين الشيطان وبينهم .

والسوء الضُّرّ من ساءه سَوْءًا ، فالمصدر بفتح السين وأما السُّوء بضم السين فاسم للمصدر .

والفحشاء اسم مشتق من فحُش إذا تجاوز الحد المعروف فى فعله أو قوله واختص فى كلام العرب بما تجاوز حد الآداب وعظُم إنكاره ، لأن وساوس النفس تئول إلى مضرة كشرب الخمر والقتل المفضى للثأر أو إلى سَوْأَة وعار كالزنا والكذب ، فالعطف هنا عطف لمتغايرين بالمفهوم والذات لا محالة بشهادة اللغة وإن كانا متحدين فى الحكم الشرعى لدخول كليهما تحت وصف الحرام أو الكبيرة وأما تصادقهما معا فى بعض الذنوب كالسرقة فلا التفات إليه كسائر الكليات المتصادقة .

وقوله «وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» يشير إلى ما اختلقه المشركون وأهلُ الضلال من رسوم العبادات ونسبة أشياء لدين الله ما أَمَر اللهُ بها . وخصه بالعطف مع أنه بعض السوء والفحشاء لاشتماله على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله .

ومفعولُ تعلمون محذوف وهو ضمير عائد إلى (ما) وهو رابط الصلة ، ومعنى ما لا تعلمون: لا تعلمون أنه من عند الله بقرينة قوله « على الله » أى لا تعلمون أنه يرضيه ويأمر به ، وطريق معرفة رضا الله وأمرِه هو الرجوع إلى الوحى وإلى ما يتفرع عنه من القياس وأدلة الشريعة المستقرَاةِ من أدلتها . ولذلك قال الأصوليون : يجوز للمجتهد أن يقول فيما أداه إليه اجتهاده بطريق القياس : إنه دينُ الله ولا يجوزُ أن يقول قاله الله ، لأن المجتهد قد حصلت له مقدمة قطعية مستقرَاةٌ من الشريعة انعقد الإجماع عليها وهى وجوب عمله بما أداه إليه اجتهاده بأن يعمل به فى الفتوى والقضاء وخاصةِ نفسه فهو إذا أفتى به وأخبر فقد قال على الله ما يعلم أنه يُرضى الله تعالى بحسب ما كُلف به من الظن .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ ١٧٠

الأحسن عندى أن يكون عطفا على قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ، فإن المقصود بالخطاب فى ذلك هم المشركون فإنهم الذين ائتمروا لأمره بالسوء والفحشاء ، وخاصة بأن يقولوا على الله مالا يعلمون ، والمسلمون مُحَاشَوْن عن مجموع ذلك .

وفى هذه الآية المعطوفة زيادة تفظيع لحال أهل الشرك ، فبعد أن أثبت لهم اتباعهم خطوات الشيطان فيما حَرَّموا على أنفسهم من الطيبات ، أعقب ذلك بذكر إعراضهم عمن يدعوهم إلى اتباع ما أنزل الله ، وتشبثوا بعدم مخالفتهم ما أَلْفَوا عليه آباءهم ، وأعرضوا عن الدعوة إلى غير ذلك دون تأمل ولا تدبر .

﴿بل﴾ إضراب إبطال ، أى أضربوا عن قول الرسول ، اتَّبِعوا ما أنزل الله ، إضراب إعراض بدون حجة إلا بأنه مخالف لما ألفوا عليه آباءهم .

وفى ضمير لهم التفات من الخطاب الذى فى قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » .

والمراد بماألْفَوْا عليه ءاباءهم ، ما وَجَدوهم عليه من أمور الشرك كما قالوا « إنا وجدنا ءاباءنا على أمة وإنا على ءاثارهم مقتدون » والأمة : الملة وأعظم ذلك عبادة الأصنام .

وقوله « أو لو كان ءاباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » كلام من جانب آخر للرد على قولهم نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، فإن المتكلم لما حكاه عنهم رد قولهم هذا باستفهام يُقصد منه الرد ثم التعجيب ، فالهمزة مستعملة فى الإنكار كناية وفى التعجيب إيماء ، والمراد بالإنكار الرد والتخطئة لا الإنكار بمعنى النفى .

ولو للشرط وجوابها محذوف دل عليه الكلام السابق تقديره: لاتَّبَعُوهم ، والمستفهم عنه هو الارتباط الذى بين الشرط وجوابه ، وإنما صارت الهمزة للرد لأجل العلم بأن المستفهَم عنه يجاب عنه بالإثبات بقرائن حال المخبَر عنه والمستفهِم .

ومثل هذا التركيب من بديع التراكيب العربية وأعلاها إيجازا و (لَو) فى مثله تسمى وصلية وكذلك (إنْ) إذا وقعت فى موقع (لو) ، وللعلماء فى معنى الواو وأداة الشرط فى مثله ثلاثة أقوال :

القول الاول إنها للحال وإليه ذهب ابن جنى والمرزوقى وصاحب الكشاف قال ابن جنى فى شرح الحماسة عند قول عمرو بن معديكرب :

لَيْسَ الجَمَالُ بِمِئْزَرٍ فاعْلَمْ وإنْ رديتَ بُرْدا

ونحو منه بيت الكتاب :

* عَاوِدْ هَرَاةَ وإنْ مَعْمُورُهَا خَرِبا[1] *

وذلك أن الواو ومابعدها منصوبة الموضع بعَاوِدْ كما أنها وما بعدها فى قوله وإن رديت بردا منصوبة الموضع بما قبلها وقريب من هذا : أزورك راغبا فىَّ وأحسن إليك شاكرا إلىَّ، فراغبا وشاكرا منصوبان على الحال بما قبلهما وهما فى معنى الشرط وما قبلهما نائب عن الجواب المقدر لهما ألا ترى أن معناه إن رغبت فى زرتك وإن شكرتنى أحسنت إليك ، وسألت مرة أبا على عن قوله :

* عَاوِدْ هَرَاةَ وإنْ معمورها خَرِبا *

كيف موقع الواو هنا وأومأت فى ذلك له إلى ما نحن بصدده فرأيتُه كالمُصَانِع فى الجواب لا قُصُورًا بحمدِ الله عنه ولكنْ فتورًا عن تكلفه فأَجْمَمْتُه ، وقال المرزوقى هنالك : قوله « وإنْ ردّيت بردا » فى موضع الحال كأنه قال ليس جمالك بمئزر مردًّى معه برد والحال قد يكون فيه معنى الشرط كما أن الشرط فيه معنى الحال فالأول كقولك لأفعلنَّه كائناً ما كان أى إن كان هذا أو إن كان ذاك ، والثانى كبيت الكتاب :

* عَاوِدْ هراة وإنْ معمورها خَرِبا *

لأن الواو منه فى موضع الحال كما هو فى بيت عمرو وفيه لفظ الشرط ومعناه وما قبله نائب عن الجواب، وتقديره: إن معمورها خربا فعاودها وإن رديت بردا على مئزر فليس الجمال بذلك » اه ، وقال صاحب الكشاف : فى هذه الآية وفى نظيرتها فى سورة المائدة « الواو

---

(١) هو لرجل من ربيعة قاله يرثى زوجه فى واقعة فتح عبدالله بن خازم هراة سنة ست وستين وبعده قوله :

وأَسْعِد اليومَ مشغوفا إِذَا طرِبَا

وارْجِعْ بطرفك نحوَ الخندَقَيْنِ ترى رُزءا جليلا وأمراً مفظعا عَجَبا

هَامَاً تَزَقَّى وأَوْصالًا مُفَرَّقَةً ومَنْزِلًا مُقْفِراً من أهلِه خَرِبا

للحال » ، ثم ظاهر كلام ابن جنى والمرزوقى أن الحال فى مثله من الجملة المذكورة قبل الواو وهو الذى نحاه البيضاوى هنا ورجحه عبد الحكيم ، وذهب صاحب الكشاف إلى أن الحال من جملة محذوفة تقديرها أيتبعونهم ولو كان آباؤهم ، وعلى اعتبار الواو واو الحال فهمزة الاستفهام فى قوله «أو لو كان ءاباؤهم» ليست مقدمة من تأخير كما هو شأنها مع واو العطف والفاء وثم بل الهمزة داخلة على الجملة الحالية ، لأن محل الإنكار هو تلك الحالة ولذلك قال فى الكشاف فى سورة المائدة « الواو واو الحال قد دخلت عليها همزة الإنكار » وقدر هنا وفى المائدة محذوفا هو مدخول الهمزة فى التقدير يدل عليه ما قبله فقدره هنا أيتبعون آباءهم وقدره فى سورة المائدة أَحَسْبُهُمْ ذلك ، وهذا اختلاف فى رأيه ، فمن لا يقدر محذوفا يجعل الهمزة داخلة على جملة الحال .

القول الثانى أن الواو للعطف قيل على الجملة المتقدمة وإليه ذهب البيضاوى ولا أعلم له سلفا فيه وهو وجيه جدا أى قالوا بل نتبع ولو كان آباؤهم ، وعليه فالجملة المعطوفة تارة تكون من كلام الحاكى كما فى الآية أى يقولونه فى كل حال ولو كان آباؤهم إلخ فهو من مجىء المتعاطفين من كلامى متكلمين عطفَ التلقين كما تقدم فى قوله تعالى « قال ومن ذريتى » ، وتارة تكون من كلام صاحب الكلام الأول كما فى بيت الحماسة وبيت الكتاب وتارة تكون من كلام الحاكي تلقيناً للمحكي عنه وتقديراً له من كلامه كقول رؤبة :

قالت بناتُ العمِّ ياسلْمَى وإنْ كان فقيراً مُعْدماً قالتْ وإنْ

وقيل العطف على جملة محذوفة ونسبه الرضى للجرمىِّ وقدروا الجملة بشرطية مخالفة للشرط المذكور ، والتقدير: يتبعونهم إن كانوا يعقلون ويهتدون ولو كانوا لا يعقلون ولا يهتدون وكذلك التقدير فى نظائره من الشواهد وهذا هو الجارى على ألسنة المعربين عندنا فى نظائره لخفة مؤنته .

القول الثالث: مختار الرضى أن الواو فى مثله للاعتراض إما فى آخر الكلام كما هنا وإما فى وسطه ، وليس الاعتراض معنى من معانى الواو ولكنه استعمال يرجع إلى واو الحال .

فأما الشرط المقترن بهذه الواو فلكونه وقع موقع الحال أو المعطوف أو الاعتراض من كلام سابق غير شرط ، كان معنى الشرطية فيه ضعيفا لذلك اختلف النحاة فى أنه باق على معنى الشرط أو انسلخ عنه إلى معنًى جديد فظاهر كلام ابن جنى والمرزوقى أن الشرطية باقية ولذلك جعلا يقرِّبان معنى الشرط من معنى الحال يُومئان إلى وجه الجمع بين كون الجملة

حالية وكونها شرطية ، وإليه مال البيضاوى هنا وحسَّنه عبد الحكيم وهو الحق ، ووجْهُ معنى الشرطية فيه أن الكلام الذى قبله إذا ذكر فيه حكم وذكر معه ما يدل على وجود سبب لذلك الحكم وكان لذلك السبب أفراد أوأحوال متعددة منها ما هو مظنة لأن تتخلف السببية عنده لوجود ما ينافيها معه فإنهم يأتون بجملة شرطية مقترنة بإنْ أو لوْ دلالة على الربط والتعليق بين الحالة المظنون فيها تخلف التسبب وبين الفعل المسبب عن تلك الحالة ، لأن جملة الشرط تدل على السبب وجملة الجزاء تدل على المسبب ويستغنون حينئذ عن ذكر الجزاء لأنه يُعلم من أصل الكلام الذى عُقِّب بجملة الشرط .

وإنما خُص هذا النوع بحرفى (إنْ ــ ولو) فى كلام العرب لدلالتهما على ندرة حصول الشرط أو امتناعه ، إلا أنه إذا كان ذلك الشرط نادر الحصول جاءوا معه بإنْ كبيت عَمرو ، وإذا كان ممتنع الحصول فى نفس الأمر جاءوا معه بلَو كما فى هذه الآية ، وربما أتوا بلو لشرط شديد الندرة ، للدلالة على أنه قريب من الممتنع ، فيكون استعمال لو معه مجازا مُرْسَلا تَبَعِيًّا .

وذهب جماعة إلى أن (إن ــ ولو) فى مثل هذا التركيب خرجتا عن الشرطية إلى معنًى جديد، وظاهر كلام صاحب الكشاف فى قوله تعالى « ولا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ من أزواج ولو أعجبك حسنهن » أن لو فيه للفرض ؛ إذْ فسره بقوله : مفروضا إعجابَك حسنُهن ، وقال صاحب الكشاف هنا إن الشرط فى مثله لمجرد التسوية وهى لا تقتضى جواباً على الصحيح لخروجها عن معنى الشرطية وإنما يقدرون الجواب توضيحاً للمعنى وتصويراً له اهـ . وسَمَّى المتأخرون من النحاة (إن ــ ولو) هاتين وَصْلِيَّتَيْن ، وفسره التفتازانى فى المطوَّل بأنهما لمجرد الوصل والربط فى مقام التأكيد .

وإذ قد تحققت معنى هذا الشرط فقد حان أن نبين لك وجه الحق فى الواو المقارنة له المختَلَف فيها ذلكَ الاختلافَ الذى سمعته ، فإن كان ما بعد الواو معتبرا من جملة الكلام الذى قبلها فلا شبهة فى أن الواو للحال وأنه المعنى المراد وهو الغالب ، وإن كان ما بعدها من كلام آخر فهى واو العطف لا محالة عطفت ما بعدها على مضمون الكلام الأول على معنى التلقين، وذلك كما فى قوله تعالى « قل أوَ لو كانوا لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » وكذلك الآية التى نحن بصدد تفسيرها ، فإن مجىء همزة الاستفهام دليل على أنه كلام آخر، وكذلك

بيت «قالت بنات العم» المتقدم ، وإن كان ما بعدها من جملة الكلام الأول لكنه منظور فيه إلى جواب سؤال يخطر ببال السامع فالواو للاستئناف البياني الذى عبر عنه الرضى بالاعتراض مثل قول كعب بن زهير :

لا تأخذَنِّى بأقوال الوُشَاةِ ولَمْ أُذْنِبْ وإنْ كَثُرَتْ فىَّ الأقاويل

فإن موقع الشرط فيه ليس موقع الحال بل موقع رد سؤال سائل يقول: أتنفى عن نفسك الذنب . وقد كثر القول فى إثباته .

وقوله « لا يعقلون شيئا » أى لا يدركون شيئا من المُدركات ، وهذا مبالغة فى إلزامهم بالخطأ فى اتباع آبائهم عن غير تبصر ولا تأمل ، وتقدم القول فى كلمة شىء .

ومتعلق «ولا يهتدون» محذوف أى إلى شىء ، وهذه الحالة ممتنعة فى نفس الأمر؛ لأن لآبائهم عقولا تدرك الأشياء ،وفيهم بعض الاهتداء مثل اهتدائهم إلى إثبات وجود الله تعالى وإلى بعض ما عليه أمورهم من الخير كإغاثة الملهوف وقرى الضيف وحفظ العهد ونحو ذلك ، ولهذا صح وقوع لو الشرطية هنا . وقد أشبعتُ الكلام على (لو) هذه؛ لأن الكلام عليها لا يوجد مفصلا فى كتب النحو، وقد أجحف فيه صاحب المغنى . وليس لهذه الآية تعلق بأحكام الاجتهاد والتقليد؛ لأنها ذم للذين أبوا أن يتبعوا ما أنزل الله، فأما التقليد فهو تقليد للمتبعين ما أنزل الله .

﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ 171

لما ذكر تلقيهم الدعوة إلى اتباع الدين بالإعراض إلى أن بلغ قوله « وإذا قيل لهم اتَّبِعُوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه ءاباءنا » ، وذكر فساد عقيدتهم إلى أن بلغ قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » الآية ، فالمراد بالذين كفروا المضروب لهم المثل هنا هو عين المراد من الناس فى قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » ، وعين المراد من الذين ظلموا فى قوله « ولو ترى الذين ظلموا » ، وعين الناس فى قوله « يٰأيها الناس كلوا مما فى الأرض حلـٰلا طيباً » ، وعين المراد من ضمير الغائب فى قوله

« وإذا قيل لهم » ، عُقّب ذلك كله بتمثيلِ فظيع حالهم إبلاغاً فى البيان واستحضاراً لهم بالمثال ، وفائدة التمثيل تقدمت عند قوله تعالى « مثلُهم كمثل الذى استوقد نارا » .

وإنما عطفه بالواو هنا ولم يفصله كما فصل قوله « مثلُهم كمثل الذى استوقد نارا » لأنه أريد هنا جعل هذه صفة مستقلة لهم فى تلقى دعوة الإسلام ولو لم يعطفه لماصح ذلك .

والمثل هنا لَمَّا أضيف إلى الذين كفروا كان ظاهرا فى تشبيه حالهم عند سماع دعوة النبىء صلى الله عليه وسلم إياهم إلى الإسلام بحال الأنعام عند سماع دعوة من ينعق بها فى أنهم لايفهمون إلا أن النبىء صلى الله عليه وسلم يدعوهم إلى متابعته من غير تبصر فى دلائل صدقه وصحة دينه ، فكلٌّ من الحالة المشبهة والحالة المشبه بها يشتمل على أشياء : داعٍ ومدعو ودعوة ، وفَهْم وإعراض وتصميم ، وكل من هاته الأشياء التى هى أجزاء التشبيه المركب صالح لأن يكون مشبها بجزء من أجزاء المشبه به ، وهذا من أبدع التمثيل وقد أوجزتْه الآية إيجازاً بديعاً ، والمقصود ابتداءً هو تشبيه حال الكفار لا محالة ، ويستتبع ذلك تشبيه حال النبىء وحال دعوته ، وللكفارهنا حالتان: إحداها حالة الإعراض عن داعى الإسلام ، والثانية حالة الإقبال على عبادة الأصنام ، وقد تضمنت الحالتين الآيةُ السابقة وهى قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه ءاباءنا » وأعظمه عبادة الأصنام ، فجاء هذا المَثَل بياناً لما طُوى فى الآية السابقة .

فإن قلت : مقتضى الظاهر أن يقال : ومثل الذين كفروا كمثل غَنَم الذى ينعق ؛ لأن الكفار هم المشبهون والذى ينعق يُشبِهُه داعى الكفار فلماذا عدل عن ذلك ؟ وهل هذا الأسلوب يدل على أن المقصود تشبيه النبىء صلى الله عليه وسلم فى دعائه لهم بالذى ينعق ؟ قلت: كِلَا الأمرين منتف؛ فإن قوله: ومثل الذين، صريح فى أنه تشبيه هيئة بهيئة كما تقدم فى قوله تعالى « مثلهم كمثل الذى استوقد » ، وإذا كان كذلك كانت أجزاء المركبيْن غير منظور إليها استقلالا وأيَّها ذكرتَ فى جانب المركب المشبَّه والمركبِ المشبَّه به أجزأك ، وإنما كان الغالب أن يبدءوا الجملة الدالة على المركب المشبه به بما يقابل المذكور فى المركب المشبه نحو «مثلُهم كمثل الذى استوقد نارا» وقد لايلتزمون ذلك، فقد قال الله تعالى « مَثَل ما ينفقون فى هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر » الآية . والذى يقابل ما ينفقون فى جانب المشبه به هو قوله« حرث قوم» وقال «مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمَثَل حبة أنبتت سبع

سنابل » وإنما الذى يقابل الذين ينفقون فى جانب المشبه به هو زارع الحبة وهو غير مذكور فى اللفظ أصلا وقال تعالى « كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب » الآية ، والذى يقابل الصفوانَ فى جانب المشبه هو المال المنفَق لا الذى ينفق ، وفى الحديث الصحيح: مَثَل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر أجراء الخ، والذى يقابل الرجل الذى استأجر فى جانب المشبه هو الله تعالى فى ثوابه للمسلمين وغيرهم ممن آمن قبلنا، وهو غير مذكور فى جانب المشبه أصلا ، وهو استعمال كثير جدا ، وعليه فالتقديرات الواقعة للمفسرين هنا تقادير لبيان المعنى، والآية تحتمل أن يكون المراد تشبيه حال المشركين فى إعراضهم عن الإسلام بحال الذى ينعق بالغنم ، أو تشبيه حال المشركين فى إقبالهم على الأصنام بحال الداعى للغنم ، وأيًّا ما كان فالغنم تسمع صوت الدعاء والنداء ولا تفهم ما يتكلم به الناعق، والمشركون لم يهتدوا بالأدلة التى جاء بها النبىء صلى الله عليه وسلم فيكون قوله «إلَّا دُعاء ونِداء» من تكملة أوصاف بعض أجزاء المركب التمثيلى فى جانب المشبه به. وذلك صالح لأن يكون مجرد إتمام للتشبيه إن كان المراد تشبيه المشركين بقلة الإدراك ، ولأنْ يكون احتراسا فى التشبيه إن كان المراد تشبيه الأصنام حين يدعوها المشركون بالغنم حين ينعِق بها رُعاتها فهي لاتسمع إلا دُعاء ونداء ، ومعلوم أن الأصنام لا تسمع لا دعاء ولا نداء فيكون حينئذ مثل قوله تعالى « فهى كالحجارة أو أَشَدُّ قَسْوَةً » ثم قال « وإنَّ من الحجارة لما يتفجَّر منه الأنهار » .

وقد جوز المفسرون أن يكون التمثيل على إحدى الطريقتين، وعندى أن الجمع بينهما ممكن ولعله من مراد الله تعالى؛ فقد قدمنا أن التشبيه التمثيلى يحتمل كل ما حَمَّلْتُهُ من الهيئة كلها ، وهيئةُ المشركين فى تلقى الدعوة مشتملة على إعراض عنها وإقبال على دينهم كما هو مدلول قوله تعالى « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع » الآية ، فهذه الحالة كلها تشبه حال الناعق بما لا يَسمع ، فالنبىء يدعوهم كناعقٍ بغنم لا تفقه دليلا ، وهم يدعون أصنامهم كناعق بغنم لا تفقه شيئاً .

ومن بلاغة القرآن صلوحية آياته لمعان كثيرة يفرضها السامع .

والنعق نداء الغنم وفعله كضربَ ومنَع ولم يُقرأ إلا بكسر العين فلعل وزن ضرب فيه أفصح وإن كان وزن منَع أقيس ، وقد أخذ الأخطل معنى هذه الآية فى قوله يصف جريرا

بأن لا طائل فى هجائه الأخطلَ :

فانعِقْ بضأْنك يا جرير فإنما ... منَّتْك نفسُك فى الظلام ضلالا

والدعاء والنداء قيل بمعنى واحد، فهو تأكيد ولا يصح ، وقيل الدعاء للقريب والنداء للبعيد ، وقيل الدعاء ما يُسمع والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح .

والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التى تفهمها الغنم، فالدعاء ما يخاطب به الغنم من الأصوات الدالة على الزجر وهى أسماء الأصوات ، والنداء رفع الصوت عليها لتجتمع إلى رعاتها، ولا يجوز أن يكونا بمعنى واحد مع وجود العطف؛ لأن التوكيد اللفظى لا يعطف فإن حقيقة النداء رفع الصوت لإسماع الكلام ، أو المراد به هنا نداء الرِّعاء بعضِهم بعضا للتعاون على ذود الغنم ، وسيأتى معنى النداء عند قوله تعالى « ونودوا أن تلكم الجنة » فى سورة الأعراف .

وقوله « صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ » أخبار لمحذوف على طريقة الحذف المعبر عنه فى علم المعانى بمتابعة الاستعمال بعد أن أجرى عليهم التمثيل ، والأوصاف إن رجعت للمشركين فهى تشبيه بليغ وهو الظاهر وإن رجعت إلى الأصنام المفهومةِ مِنْ يَنعق على أحد الاحتمالين المتقدمين فهى حقيقة وتكون شاهداً على صحة الوصف بالعدم لمن لا يصح اتصافه بالملكة كقولك للحائط: هو أعمى ، إلا أن يجاب بأن الأصنام لما فرضها المشركون عقلاء آلهة وأريد إثبات انعدام الإحساس منهم عبر عنها بهذه الأوصاف تهكما بالمشركين فقيل : صم بكم عمى كقول إبراهيم « يا أبَتِ لِمَ تعبد ما لا يَسمع ولا يبصر » .

وقوله « فهم لا يعقلون » تفريع كمجىء النتيجة بعد البرهان، فإن كان ذلك راجعا للمشركين فالاستنتاج عقب الاستدلال ظاهر لخفاء النتيجة فى بادئ الرأى ، أى إن تأملتم وجدتموهم لا يعقلون؛ لأنهم كالأنعام والصمِّ والبكمِ الخ ، وإن كان راجعا للأصنام فالاستنتاج للتنبيه على غباوة المشركين الذين عبدوها . ومجىء الضمير لهم بضمير العقلاء تهكم بالمشركين لأنهم جعلوا الأصنام فى أعلى مراتب العقلاء كما تقدم .

﴿ يَٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَاشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ 172

اعتراض بخطاب المسلمين بالامتنان عليهم بإباحة مافى الأرض من الطيبات جَرَّت إليه مناسبة الانتقال، فقد انتُقل من توبيخ أهل الشرك على أن حَرَّموا ما خلقه الله من الطيبات إلى تحذير المسلمين من مثل ذلك مع بيان ما حُرِّم عليهم من المطعومات ، وقد أعيد مضمون الجملة المتقدمة جملة « يأيها الناس كلوا مما فى الأرض » بمضمون جملة « يأيها الذين ءامنوا كلوا من طيِّبٰتِ ما رزقنٰكُم » ليكون خطاب المسلمين مستقلا بنفسه، ولهذا كان الخطاب هنا بيأيها الذين آمنوا ، والكلام على الطيبات تقدم قريباً .

وقوله « واشكروا لله » معطوف على الأمر بأكل الطيبات الدال على الإباحة والامتنان ، والأمر فى اشكروا للوجوب لأن شكر المنعم واجب .

وتقدم وجه تعدية فعل الشكر بحرف اللام عند قوله تعالى « واشكروا لى » .

والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن فى الاسم الظاهر إشعاراً بالإلاهية فكأنه يومِئ إلى ألَّا تشكر الأصنام؛ لأنها لم تَخلُق شيئا مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكرا . وهذا من جعل اللقب ذامفهوم بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لِذلك إلا فى مواضع .

ولذلك جاءبالشرط فقال « إن كنتم إياه تعبدون » أى اشكروه على مارزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يعبد إلا الله أى إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيتكم ، ومن شأن كان إذا جاءت وخبرها جملة مضارعية أن تدل على الاتصاف بالعنوان لا على الوقوع بالفعل مثل قوله « إن كنتم للرؤيا تعبُرون » أى إن كان هذا العلم من صفاتكم ، والمعنى إن كنتم لا تشركون معه فى العبادة غيره فاشكروه وحده .

فالمراد بالعبادة هنا الاعتقاد بالإلاهية والخضوع والاعتراف وليس المراد بها الطاعات الشرعية . وجواب الشرط محذوف أغنى عنه ما تقدمه من قوله « واشكروا » .

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنُ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 173

استئناف بيانى ، ذلك أن الإذن بأكل الطيبات يثير سؤال مَن يسأل ما هى الطيبات فجاء هذا الاستئناف مبيِّناً المحرماتِ وهى أضداد الطيبات ، لتُعرف الطيبات بطريق المضادة المستفادة من صيغة الحصر ، وإنما سُلك طريق بيان ضد الطيبات للاختصار؛ فإن المحرمات قليلة ، ولأن فى هذا الحصر تعريضا بالمشركين الذين حرموا على أنفسهم كثيرا من الطيبات وأحلوا الميتة والدم ، ولما كان القصر هنا حقيقيا لأن المخاطب به هم المؤمنون وهم لا يعتقدون خلاف ما يُشرع لهم ، لم يكن فى هذا القصر قلبُ اعتقادِ أحدٍ وإنما حصل الرد به على المشركين بطريقة التعريض .

(وإنما) بمعنى (مَا وإلا) أى ما حَرَّم عليكم إلا الميتة وما عطف عليها ، ومعلوم من المقام أن المقصود ما حَرَّم من المأكولات .

والحرام: الممنوع منعا شديدا .

والمَيْتَة بالتخفيف هى فى أصل اللغة الذَّات التى أصابها الموت فمخففها ومشدَّدها سواء كالميْتِ والميِّت ، ثم خُص المخفف مع التأنيث بالدابة التى تقصد ذكاتها إذا ماتت بدون ذكاة ، فقيل: إن هذا من نقل الشرع وقيل: هو حقيقة عرفية قبل الشرع وهو الظاهر بدليل إطلاقها فى القرآن على هذا المعنى .

وقرأ الجمهور الميتة بتخفيف الياء وقرأه أبو جعفر بتشديد الياء .

وإضافةُ التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها هو من المسألة الملقبة فى أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ، ومحمله على تحريم ما يُقصد من تلك العَين باعتبار نوعها نحو « حُرمتْ عليكم الميتةُ » أو باعتبار المقام نحو «حُرمت عليكم أمهاتكم» فيقدر فى جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق ، أو يقال: أقيم اسم الذات مُقام الفعل المقصود منها للمبالغة ، فإذا تعين ما تقصد له قُصر التحريم والتحليل على ذلك ، وإلَّا عُمِّم احتياطا ، فنحو حُرمت عليكم أمهاتكم متعين لحرمة تزوجهن وما هو من توابع ذلك كما اقتضاه السياق، فلايخطر بالبال أن يحرُمُ تقبيلهن أو محادثتهن ، ونحو : فاجتنِبُوه بالنسبة إلى الميسر

والأزلام متعينٌ لاجتناب اللعب بها دون نجاسة ذواتها ، والمْيتة هنا عام ؛ لأنه معرَّف بلام الجنس ، فتحريم أكل الميتة هو نصُّ الآية وصريحُها لوقوع فعل (حَرَّم) بعد قوله « كُلوا من طيبات ما رزقنا كم » وهذا القدر متفق عليه بين علماء الإسلام ،واختلفوا فيما عدا الأكل من الانتفاع بأجزاء الميتة كالانتفاع بصُوفها ومالا يتصل بلحمها مما كان يُنتزع منها فى وقت حياتها فقال مالك: يجوزُ الانتفاع بذلك ، ولا ينتفع بقرنها وأَظلافها وريشها وأنيابها لأن فيها حياة إلَّا نابَ الفيل المسمى العَاج ، وليس دليله على هذا التحريم منتزعا من هذه الآية ولـكنه أخذَ بدلالة الإشارة؛ لأن تحريم أكل الميتة أَشارَ إلى خباثة لحمها وما فى معناها، وقال الشافعى: يحرم الانتفاع بكل أجزاء الميتة ، ولا دليل له من فعل حَرَّم؛ لأن الفعل فى حيز الإثبات لا عموم له ، ولأن لفظ الميتة كُلٌّ وليس كليًّا فليس من صيغ العموم ، فيرجع الاستدلال به إلى مسألة الخلاف فى الأَخذ بأوائل الأسماء أو أواخرها وهى مسألة ترجع إلى إعمال دليل الاحتياط وفيه مراتب وعليه قرائن ولا أحسبها متوافرة هنا ، وقال أبو حنيفة لا يجوز الانتفاع بالميتة بوجهٍ ولا يُطعَمُها الـكلابُ ولا الجوارح ، لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرمها الله تحريما مطلقا معلقا بعينها مؤكدا به حكم الحظر ، فقوله موافق لقول مالك فيما عدا استدلاله .

وأما جلد الميتة فله شبه من جهة ظاهره كشبه الشعر والصوف ، ومن جهة باطنه كشبه اللحم ، ولتعارض هذين الشبهين اختلف الفقهاء فى الانتفاع بجلد الميتة إذا دُبغ فقال أحمد ابن حنبل: لا يطهر جلد الميتة بالدبغ ، وقال أبو حنيفه والشافعى : يطهر بالدبغ ما عدا جلد الخنزير ، لأنه محرم العين، ونسب هذا إلى الزهرى ، وألحق الشافعى جلد الـكلب بجلد الخنزير ، وقال مالك يطهر ظاهر الجلد بالدبغ لأنه يصير صلبا لا يداخله ما يجاوره، وأما باطنه فلا يطهر بالدبغ ولذلك قال: يجوز استعمال جلد الميتة المدبوغ فى غير وضع الماء فيه ، ومنع أن يصلى به أو عليه ، وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح أن النبىء صلى الله عليه وسلم رأى شاة ميتة كانت لميمونة أم المؤمنين فقال: هلاَّ أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، ولما جاء فى الحديث الآخر من قوله « أيُّما إهَابٍ دُبغَ فقد طَهُر »(1) ، ويظهر أن هذين الخبرين لم يبلغا مبلغ الصحة عند مالك ولـكن صحتهما ثبتت عند غيره، والقياس يقتضى طهارة الجلد المدبوغ

(1) رواه الترمذى والنسائى وأحمد وابن ماجه عن ابن عباس عن النبىء صلى الله عليه وسلم .

لأن الدبغ يزيل ما فى الجلد من توقع العُفونة العارضة للحيوان غير المذكى فهو مزيل لمعنى القذارة والخباثة العارضتين للميتة .

ويستثنى من عموم الميتة ميتة الحوت ونحوه من دواب البحر التى لا تعيش فى البر وسيأتى الكلام عليها عندقوله تعالى: « أحل لكم صيد البحر وطعامه » فى سورة العقود .

واعلم أن حكمة تحريم الميتة فيما أرى هى أن الحيوان لا يموت غالبا إلا وقد أصيب بعلة والعلل مختلفة وهى تترك فى لحم الحيوان أجزاء منها فإذا أكلها الانسان قد يخالط جزءاً من دمه جراثيم الأمراض، مع أن الدم الذى فى الحيوان إذا وقفت دورته غلبت فيه الأجزاء الضارة على الأجزاء النافعة ، ولذلك شرعت الذكاة لأن المذكى مات من غير علة غالبا ولأن إراقة الدم الذى فيه تجعل لحمه نقيا مما يخشى منه أضرار .

ومن أجل هذا قال مالك فى الجنين: أن ذكاته ذكاة أمه ؛ لأنه لاتصاله بأجزاء أمه صار استفراغ دم أمه استفراغا لدمه ولذلك يموت بموتها فسلم من عاهة الميتة وهو مدلول الحديث الصحيح « ذكاة الجنين ذكاة أمه » وبه أخذ الشافعى ، وقال أبو حنيفة لا يؤكل الجنين إذاخرج ميتا فاعتبر أنه ميتة لم يذكّ، وتناول الحديث بما هو معلوم فى الأصول، ولكن القياس الذى ذكرناه فى تأييد مذهب مالك لا يقبل تأويلا .

وقدألحق بعض الفقهاء بالحوت الجراد تؤكل ميتته لأنه تتعذر ذكاته وهو قول ابن نافع وابن عبد الحكم من المالكية تمسكا بما فى صحيح مسلم من حديث عبد الله بن أبى أوفى غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات كنا نأكل الجراد معه اه .

وسواء كان معه ظرفا لغوا متعلقا بنأكل أم كان ظرفا مستقرا حالا من ضمير كنا فهو يقتضى الإباحة إما بأكله صلى الله عليه وسلم إياه وإما بتقريره ذلك فتخص به الآية لأنه حديث صحيح ، وأما حديث أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فلا يصلح للتخصيص لأنه ضعيف كما قال ابن العربى فى الأحكام ، ومنعه مالك وجمهور أصحابه إلا أن يذكى ذكاة أمثاله كالطرح فى الماء السخن أو قطع ما لا يعيش بقطعه.

ولعل مالك رحمه الله استضعف الحديث الذى فى مسلم أو حمله على الاضطرار فى السفر أو حمله على أنهم كانو يصنعون به ما يقوم مقام الذكاة قال ابن وهب: إن ضم الجراد فى غرائر

فضمه ذلك ذكاة له ، وقد ذكر فى الموطأ حديث عمر وقول كعب الأحبار فى الجراد أنه من الحوت وبينت توهم كعب الأحبار فى كتابى المسمى « كشف المغطى على الموطا » .

وأما الدَّم فإنما نص الله على تحريمه لأن العرب كانت تأكل الدم ، كانوا يأخذون المباعر فيملأونها دما ثم يشوونها بالنار ويأكلونها ، وحكمة تحريم الدم أن شربه يورث ضراوة فى الإنسان فتغلظ طباعه ويصير كالحيوان المفترس ، وهذا مناف لمقصد الشريعة ، لأنها جاءت لإتمام مكارم الأخلاق وإبعاد الإنسان عن التهور والهمجية ، ولذلك قيد فى بعض الآيات بالمسفوح أى المُهراق ، لأنه كثير لو تناوله الإنسان اعتاده ولو اعتاده أورثه ضراوة ، ولذا عفت الشريعة عما يبقى فى العروق بعد خروج الدم المسفوح بالذبح أو النحر ، وقاس كثير من الفقهاء نجاسة الدم على تحريم أكله وهو مذهب مالك ، ومداركهم فى ذلك ضعيفة ، ولعلهم رأوا مع ذلك أن فيه قذارة .

والدم معروف مدلولُه فى اللغة وهو إفراز من المفرزات الناشئة عن الغذاء وبه الحياة وأصل خلقته فى الجسد آتٍ من انقلاب دم الحيض فى رحم الحامل إلى جسد الجنين بواسطة المصران المتصل بين الرحم وجسد الجنين وهو الذى يقطع حين الولادة ، وتجددُه فى جسد الحيوان بعد بروزه من بطن أمه يكون من الأغذية بواسطة هضم الكبد للغذاء المنحدر إليها من المعدة بعد هضمه فى المعدة ويخرج من الكبد مع عرق فيها فيصعد إلى القلب الذى يدفعه إلى الشرايين وهى العروق الغليظة وإلى العروق الرقيقة بقُوَّةِ حركة القلب بالفتح والإغلاق حركةً ماكينية هوائية ، ثم يدور الدم فى العروق منتقلا من بعضها إلى بعض بواسطة حركات القلب وتنفس الرئة وبذلك الدوران يسلم من التعفن فلذلك إذا تعطلت دورته حصة طويلة مات الحيوان .

ولحم الخنزير هو لحم الحيوان المعروف بهذا الاسم . وقد قال بعض المفسرين : إن العرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشى دون الإنْسى ، أى لأنهم لم يعتادوا تربية الخنازير وإذا كان التحريم واردا على الخنزير الوحشى فالخنزير الإنسى أوْلى بالتحريم أو مساوٍ للوحشى .

وذِكر اللحم هنا لأنه المقصود للأكل فلا دلالة فى ذكره على إباحة شىء آخر منه ولا على عدمها ، فإنه قد يعبر ببعض الجسم على جميعه كقوله تعالى عن زكرياء « رب إنى وهن العظْم منى » ، وأما نجاسته ونجاسة شعره أو إباحتها فذلك غرض آخر ليس هو المراد من الآية .

وقد قيل فى وجه ذكر اللحم هنا وتركه فى قوله « إنما حرم عليكم الميتة » وجوه قال ابن عطية: إن المقصد الدلالة على تحريم عينه ذُكِّيَ أم لم يُذَكَّ اه . ومراده بهذا الا يتوهم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة وفيه بعد ، وقال الألوسى خصه لإظهار حرمته، لأنهم فضلوه على سائر اللحوم فربما استعظموا وقوع تحريمه اه . يريد أن ذكره لزيادة التغليظ أى ذلك اللحم الذى تذكرونه بشراهة ، ولا أحسب ذلك، لأن الذين استجادوا لحم الخنزير هم الروم دون العرب ، وعندى أن إقحام لفظ اللحم هنا إما مجرد تفنن فى الفصاحة وإما للإيماء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان ، وإنما المحرم أكله لئلا يفضى تحريمه بالناس إلى قتله أو تعذيبه ، فيكون فيه حجة لمذهب مالك بطهارة عين الخنزير كسائر الحيوان الحى ، وإما للترخيص فى الانتفاع بشعره؛ لأنهم كانوا يغرزون به الجلد .

وحكمة تحريم لحم الخنزير أنه يتناول القاذورات بإفراط فتنشأ فى لحمه دودة مما يقتاته لاتهضمها معدته فإذا أصيب بها آكله قتلته .

ومن عجيب ما يتعرض له المفسرون والفقهاء البحث فى حرمة خنزير الماء وهى مسألة فارغة إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها المشابهة كما سموا بعض الحوت فرس البحر وبعضه حمام البحر وكلب البحر ، فكيف يقول أحد بتأثير الأسماء والألقاب فى الأحكام الشرعية وفى المدونة توقَّف مالك أن يجيب فى خنزير الماء وقال: أنتم تقولون خنزير . قال ابن شأْس : رأى غير واحد أن توقُّف مالك حقيقة لعموم « أُحل لكم صيد البحر » وعموم قوله تعالى « ولحم الخنزير » ورأى بعضهم أنه غير متوقِّف فيه حقيقة ، وإنما امتنع من الجواب إنكاراً عليهم تسميتهم إياه خنزيرا ولذلك قال أنتم تسمونه خنزيرا يعنى أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزيرا وأنه لا ينبغي تسميته خنزيرا ثم السؤال عن أكله حتى يقول قائلون أكلوا لحم الخنزير، أى فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة ألا يُتَلَاعَب بها ، وعن أبى حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر غير متردد أخذاً بأنه سمى خنزيرا، وهذا عجيب منه وهو المعروف بصاحب الرأى ، ومن أين لنا ألا يكون لذلك الحوت اسم آخر فى لغة بعض العرب فيكون أكله محرما على فريق ومباحا لفريق .

وقوله تعالى «وما أهل به لغير الله» أي ما أعلن به أو نودى عليه بغير اسم الله تعالى ، وهو مأخوذ من أهل إذا رفع صوته بالكلام ومثله استهل ويقولون: استهل الصبى صارخا إذا رفع

صوته بالبكاء ، وأهلّ بالحج أو العمرة إذا رفع صوته بالتلبية عند الشروع فيهما ، والأقرب أنه مشتق من قول الرجل: هلا لقصد التنبيه المستلزم لرفع الصوت وهلا أيضا اسم صوت لزجر الخيل ، وقيل مشتق من الهلال ، لأنهم كانوا إذا رأوا الهلال نادى بعضهم بعضا وهو عندى من تلفيقات اللغويين وأهل الإشتقاق، ولعل اسم الهلال إن كان مشتقا وكانوا يصيحون عند رؤيته هو الذى اشتق من هلّ وأهلّ بمعنى رفع صوته، لأن تصاريف أهلّ أكثر ، ولأنهم سموا الهلال شهرا من الشهرة كما سيأتى .

وكانت العرب فى الجاهلية إذا ذبحت أو نحرت للصنم صاحوا باسم الصنم عند الذبح فقالوا باسم اللات أو باسم العزّى أو نحوها ، وكذلك كان عند الأمم التى تعبد آلهة إذا قربت لها القرابين ، وكان نداء المعبود ودعاؤه عند الذبح إليه عادة عند اليونان كما جاء فى الإلياذة لهوميروس .

فأُهِلّ فى الآية مبنى للمجهول أى ما أهل عليه المهِل غير اسم الله ، وضمن أُهل معنى تقرب فعدى لمتعلقه بالباء وباللام مثل تقرب ، فالضمير المجرور بالباء عائد إلى ما أهل ، وفائدة هذا التضمين تحريم ما تقرب به لغير الله تعالى سواء نودى عليه باسم المتقرب إليه أم لا ، والمراد بغير الله الأصنام ونحوها .

وأما ما يذبحه سودان بلدنا بنية أن الجن تشرب دمه ولا يذكرون اسم الله عليه زعما بأن الجن تفر من نورانية اسم الله فالظاهر أنه لا يجوز أكله وإن كان الذين يفعلونه مسلمين ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام .

وقال ابن عرفة فى تفسيره : الأظهر جواز أكله لأنه لم يهل به لغير الله .

وقوله : فمن اضطر الخ الفاء فيه لتفريع الإخبار لا لتفريع المعنى، فإن معنى رفع الحرج عن المضطر لا ينشأ عن التحريم ، والمضطر هو الذى ألجأته الضرورة أى الحاجة أى اضطر إلى أكل شىء من هذه المحرمات فلا إثم عليه ، وقوله غير باغ ولا عاد حال ، والبغى الظلم ، والعدوان المحاربة والقتال ، ومجىء هذه الحال هنا للتنويه بشأن المضطر فى حال إباحة هاته المحرمات له بأنه بأكلها يكون غير باغ ولا عاد، لأن الضرورة تلجىء إلى البغى والاعتداء فالآية إيماء إلى علة الرخصة وهى رفع البغى والعدوان بين الأمة ، وهى أيضا إيماء الى حد الضرورة وهى الحاجة التى يشعر عندها من لم يكن دأبه البغى والعدوان بأنه سيبغى ويعتدى

وهذا تحديد منضبط، فإن الناس متفاوتون فى تحمل الجوع ولتفاوت الأمزجة فى مقاومته ، ومن الفقهاء من يحدد الضرورة بخشية الهلاك ومرادهم الإفضاء إلى الموت والمرض وإلا فإن حالة الإشراف على الموت لا ينفع عندها الأكل ، فعلم أن نفى الإثم عن المضطر فيما يتناوله من هـــذه المحرمات منوط بحالة الاضطرار ، فإذا تناول ما أزال به الضرورة فقد عاد التحريم كما كان ، فالجائع يأكل من هاته المحرمات إن لم يجد غيرها أكلا يغنيه عن الجوع وإذا خاف أن تستمر به الحاجة كمن توسط فلاة فى سفر أن يتزود من بعض هاته الأشياء حتى إن استغنى عنها طرحها ، لأنه لا يدرى هل يتفق له وجدانها مرة أخرى ، ومن عجب الخلاف بين الفقهاء أن ينسب إلى أبى حنيفة والشافعي أن المضطر لا يشبع ولا يتزود خلافا لمالك فى ذلك والظاهر أنه خلاف لفظى والله تعالى يقول «إن الله غفور رحيم» فى معرض الامتنان فـكيف يأمر الجائع بالبقاء على بعض جوعه ويأمر السائر بالإلقاء بنفسه إلى التهلـكة إن لم يتزود ، وقد فسر قوله غير باغ ولا عاد بتفاسير أخرى : فعن الشافعى أنه غير الباغى والعادى على الإمام لا عاص بسفره فلا رخصة له فلا يجوز له أكل ذلك عند الاضطرار فأجاب المالـكية : بأن عصيانه بالسفر لا يقتضى أن يؤمر بمعصية أكبر وهى إتلاف نفسه بترك أكل ما ذكر وهو إلجاء مكين .

ومما اختلفوا فى قياسه على ضرورة الجوع ضرورة التداوى ، فقيل لا يتداوى بهاته المحرمات ولا بشىء مما حرم الله كالخمر وهذا قول مالك والجمهور ، ولم يزل الناس يستشكلونه لاتحاد العلة وهى حفظ الحياة ، وعندى أن وجهه أن تحقق العلة فيه منتف إذ لم يبلغ العلم بخصائص الأدوية ظن نفعها كلها إلا ما جرب منها ، وكم من أغلاط كانت للمتطببين فى خصائص الدواء ، ونقل الفخر عن بعضهم إباحة تناول المحرمات فى الأدوية ، وعندى أنه إذا وقع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم وتعينه أو غلب ذلك فى التجربة فالجواز قياسا على أكل المضطر وإلا فلا .

وقرأ أبو جعفر: فمن اضطر بكسر الطاء، لأن أصله اضطرر براءين أولاهما مكسورة فلما أريد إدغام الراء الأولى فى الثانية نقلت حركتها إلى الطاء بعد طرح حركة الطاء.

وقوله « إن الله غفور رحيم » تذييل قصد به الامتنان ، أى إن الله موصوف بهذين الوصفين فلا جرم أن يغفر للمضطر أكل الميتة لأنه رحيم بالناس ، فالمغفرة هنا بمعنى التجاوز

عما تمكن المؤاخذة عليه لا بمعنى تجاوز الذنب ، ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم فى رؤيا القليب « وفى نزعه ضعف والله يغفر له » .

ومعنى الآية : أن رفع الإثم عن المضطر حكم يناسب من اتصف بالمغفرة والرحمة .

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ 174

عود إلى محاجَّة أهل الكتاب لَاحِقٌ بقوله تعالى « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى » بمناسبة قوله « إنما حرم عليكم الميتة والدم» تحذيرا للمسلمين مما أحدثه اليهود فى دينهم من تحريم بعض ما أحل الله لهم ، وتحليل بعض ما حرم الله عليهم ؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا التوسيع والتضييق تركوا أن يقرؤا من كتابهم ما غيَّروا العمل بأحكامه كما قال تعالى « تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً » كما فعلوا فى ترك قراءة حكم رجم الزانى فى التوراة حين دعا النبىء صلى الله عليه وسلم أحد اليهود ليقرأ ذلك الحكم من التوراة فوضع اليهودى يده على الكلام الوارد فى ذلك كما أخرجه البخارى فى كتاب الحدود ولجريانه على مناسبة إباحة ما أُبيح من المأكولات جاء قوله هنا « أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار » لقصد المشاكلة .

وفى هذا تهيئة للتخلص إلى ابتداء شرائع الإسلام ؛ فإن هذا الكلام فيه إبطال لما شرعه أهل الكتاب فى دينهم فكون التخلص ملونا بلونى الغرض السابق والغرض اللاحق .

وعُدل عن تعريفهم بغير الموصول إلى الموصول لما فى الصلة من الإيماء إلى سبب الخبر وعلته نحو قوله تعالى « إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين ».

والقول فى الكتمان تقدم عند قوله تعالى « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى » والكتاب المذكور هنا هو الكتاب المعهود من السياق وهو كتاب الذين يكتمون ، فيشبه أن تكون (أل) عوضا عن المضاف إليه ، والذين يكتمونه هم اليهود والنصارى أى يكتمون البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ويكتمون بعض الأحكام التى بدلوها

وقوله « ويشترون به ثمنا قليلا » تقدم تفسيره عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا » وهو المال الذى يأخذونه من الناس جزاء على إفتائهم بما يلائم هواهم مخالفا لشرعهم أو على الحكم بذلك ، فالثمن يطلق على الرشوة لأنها ثمن يدفع عوضا عن جور الحاكم وتحريف المفتى .

وقوله « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » جئ باسم الإشارة لإشهارهم لئلا يخفى أمرهم على الناس وللتنبيه على أن مايخبر به عن اسم الإشارة استحقوه بسبب ما ذكر قبلَ اسم الإشارة ، كما تقدم فى قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » ، وهو تأكيد للسببية المدلول عليها بالموصول ،وفعل يأكلون مستعار لأخذ الرُّشَا المعبر عنها بالثمن والظاهر أنه مستعمل فى زمان الحال ، أى ما يأكلون وقت كتمانهم واشترائهم إلا النارَ لأنه الأصل فى المضارع .

والأكل مستعار للانتفاع مع الإخفاء ، لأن الأكل انتفاع بالطعام وتغييب له فهو خفى لا يَظهر كحال الرشوة ، ولما لم يكن لآكل الرشوة على كتمان الأحكام أكلُ نار تعين أن فى الكلام مجازا ، فقيل هو مجاز عقلى فى تعلق الأكل بالنار وليست هى له وإنما له سببها أعنى الرشوة ، قال التفتازانى : وهو الذى يوهمه ظاهر كلام الكشاف لكنه صرح أخيرا بغيره ، وقيل هو مجاز فى الطَّرَف بأن أطلق لفظ النار على الرشوة إطْلاقاً للاسم على سببه قال التفتازانى : وهو الذى صرح به فى الكشاف ونظَّره بقول الأعرابى يوبخ امرأته وكان يَقْلاها :

أَ كَلْتُ دَمًا إنْ لم أَرُعْكِ بِضَرَّةٍ بعيدةِ مَهْوَى القُرْطِ طيبةِ النَّشْر

أراد الحلف بطريقة الدعاء على نفسه أن يأكل دماً أى دية دَمٍ فقد تضمن الدعاءَ على نفسه بقتل أحد أقاربه وبذهاب مروءته ، لأنهم كانوا يتعيرون بأخذ الديَة عن القتيل ولا يرضون إلا بالقوَد ، واختار عبد الحكيم أنه استعارة تمثيلية : شبهت الهيئة الحاصلة من أكلهم الرُّشا بالهيئة المنتزعة من أكلهم النار وأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

قلت : ولا يضر كون الهيئة المشبه بها غيرَ محسوسة لأنها هيئة متخيلة كقوله (أعلامُ ياقوت نشرن على رماحٍ من زبرجد) فالمركب الذى من شأنه أن يدل على الهيئة المشبهة

أن يقال : أولئك ما يأخذون إلا أخذاً فظيعاً مُهلِكا فإن تناولها كتناول النار للأكل فإنه كلَّه هلاك من وقت تناولها باليد إلى حصولها فى البطن ، ووجه كون الرشوة مهلكة أن فيها اضمحلال أمر الأمة وذهاب حرمة العلماء والدين فتكون هذه الاستعارة بمنزلة قوله تعالى «وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها» أى على وشك الهَلاك والاضمحلال.

والذى يدعو إلى المصير للتمثيلية هو قوله تعالى « فى بطونهم » فإن الرشوة لا تؤكل فى البطن فيتعيّن أن يكون المركب كله استعارة ، ولو جعلت الاستعارة فى خصوص لفظ النار لكان قوله « يأكلون فى بطونهم » مستعملا فى المركب الحقيقى ، وهو لا يصح ، ولولا قوله فى بطونهم لأمكن أن يقال : إنَّ يأكلون هنا مستعمل حقيقة عرفية فى غصب الحق ونحو ذلك .

وجوزوا أن يكون قوله « يأكلون » مستقبلا ، أى ما سيأكلون إلا النار على أنه تهديد ووعيد بعذاب الآخرة ، وهو وجيه ، ونكتة استعارة الأكل هنا إلى اصطلائهم بنار جهنم هى مشاكلة تقديرية لقوله « يشترون به ثمنا قليلا » فإن المراد بالثمن هنا الرشوة ، وقد شاع تسمية أخذ الرشوة أكلا .

وقوله « ولا يكلمهم الله » نفى للكلام والمراد به لازم معناه وهو الكناية عن الغضب، فالمراد نفى كلام التكريم ، فلا ينافى قوله تعالى « فوربك لنسئلنَّهم أجمعين عما كانوا يعملون » ، وقوله «ولا يزكيهم » أي لايثني عليهم في ذلك المجمع ، وذلك إشعار لهم بأنهم صائرون إلى العذاب ؛ لأنه إذا نفيت التزكية أعقبها الذم والتوبيخ ، فهو كناية عن ذمهم فى ذلك الجمع إذ ليس يومئذ سكوت .

﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ 175

إن جعلت أولئك مبتدأً ثانيا فالجملة هى خبر ثان عن المبتدأ الأول وهو اسم إن فى قوله « إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتٰب » فالقول فيه كالقول فى نظيره وهو « أولٰئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار» ونكتة تكريره أنه للتنبيه على أن المشار إليه جدير بأحكام أخرى

غير الحكم السابق وأن تلك الأحكام لأهميتها ينبغى ألا تجعل معطوفة تابعة للحكم الأول بل تفرد بالحكمية .

وإن جعلته مبتدأ مستقلا مع جملته فالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لبيان سبب انغماسهم فى عذاب النار ؛ لأنه وعيد عظيم جدا يستوجب أن يسأل عنه السائل فيبين بأنهم أخذوا الضلال ونبذوا الهدى واختاروا العذاب ونبذوا المغفرة ، ومجىء المسند إليه حينئذ اسم إشارة لتفظيع حالهم ؛ لأنه يشير لهم بوصفهم السابق وهو كتمان ما أنزل الله من الكتاب .

ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى فى كتمان الكتاب أن كل آية أخفوها أو أفسدوها بالتأويل فقد ارتفع مدلولها المقصود منها وإذا ارتفع مدلولها نسى العمل بها فأقدم الناس على ماحذرتهم منه ، ففى كتمانهم حق رُفع وباطل وُضع .

ومعنى اشتراء العذاب بالمغفرة أنهم فعلوا ذلك الكتمان عن عمد وعلم بسوء عاقبته ، فهم قد رضوا بالعذاب وإضاعة المغفرة فكأنهم استبدلوا بالمغفرة العذاب والقول فى معنى اشتروا تقدم عندقوله تعالى « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا » .

وقوله « فما أصبرهم على النار» تعجيب من شدة صبرهم على عذاب النار ، ولما كان شأن التعجيب أن يكون ناشئا عن مشاهدة صبرهم على العذاب وهذا الصبر غير حاصل فى وقت نزول هاته الآية بنى التعجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية ، وهذا من طرق جعل المحقق الحصول فى المستقبل بمنزلة الحاصل ، ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى وتنزيل المتخيل منزلة المشاهد كقول زهير:

تَبَصَّر خليلى هلْ ترى من ظَعائن تَحَمَّلْنَ بالعَلْياء من فَوْقِ جُرْثُم

بعد أن ذكر أنه وقف بالدار بعد عشرين حجة ، وقول مالك بن الرَّيْب .

دَعانى الهَوىَ من أهل ودِّى وجيرتى بذى الطَّبَّسَيْن فالتفتُّ ورائيا

وقريب منه قوله تعالى « كلاَّ لو تعلمون علم اليقين لترونَّ الجحيم » على جعل «لترون» جواب (لو) .

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴾ 176

جيء باسم الإشارة لربط الكلام اللاحق بالسابق على طريقة العرب فى أمثاله إذا طال الفصل بين الشيء وما ارتبط به من حكم أو علة أو نحوها كقول النابغة :

* وذلك من تلقاء مثلك رائع *

بعد قوله :

* أتانى أبيتَ اللعنَ أنَّكَ لُمْتَنِى *

والكلامُ السابق الأظهرُ أنه قولُه « فَمَا أَصبرَهُم على النار » والمعنى أنهم استحقوا العذاب على كتمانهم بسبب أن الله أنزل الكتاب بالحق فكتمانُهم شيئا من الكتاب كتمان للحق وذلك فساد وتغيير لمراد الله ؛ لأن ما يُكتم من الحق يَخلفه الباطل كما بيناه آنفا فحقَّ عليهم العذاب لكتمانه ، لأنه مخالف مراد الله من تنزيله ، وعليه فالكتاب فى قوله « بأن الله نزل الكتٰبَ » هو عين الكتاب المذكور فى قوله « إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتٰبِ » وهو كتابهم التوراة والإنجيل ليكون الموْضوع فى العلة والحكم المعلَّل واحدا ، وعليه فالجملة فصلت من الجملة التى قبلها لجريانها منها مجرى العلة .

ويجوز أن يكون المشار إليه السابق هو الكتمان المأخوذ من يكتمون ، أى إنما كتَموا ما كتموا بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فعلموا أنه على النعت الذى بَشر الله به على لسان التوراة . والمعنى أنهم كتموا دلائل صدق النبيء حسَداوعنادا ؛ لأن الله أنزل القرآن على محمد ، فالكتاب هنا غير الكتاب فى قوله « إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتٰبِ » .

والجملة على هذا الوجه استئناف بيانى لاستغراب تعمدهم كتمانَ ماأنزل الله من الكتاب وإن هذا الصنع الشنيع لا يكون إلا عن سبب عظيم ، فبُين بقوله تعالى « ذٰلك بأن الله نزل الكتٰبِ بالحق » .

وقوله « وإن الذين اختلفوا فى الكتٰبِ لفى شقاق بعيد » تذييل ولكنه عطف بالواو لأنه يتضمن تكملة وصف الذين اشتروا الضلالة بالهدى ووعيدَهم ، والمرادُ بالذين اختلفوا عين المراد من قوله : « الذين يكتمون »و« الذين اشتروا » ، فالموصولات كلها على نسق واحد .

والمراد من الكتاب المجرور بفى يحتمل أنه المرادُ من الكتاب فى قوله « نزَّلَ الكتٰب » فهو القرآن فيكون من الإظهار فى مقام الإضمار ليناسب استقلال جملة التذييل بذاتها ويكون المراد باختلفوا على هذا الوجه أنهم اختلفوا مع الذين آمنوا منهم أو اختلفوا فيما يصفون به القرآن من تكذيبٍ به كلِّه أو تكذيبِ مالا يوافق هواهم وتصديقِ ما يؤيد كتبهم ، ويحتمل أن المراد من الكتاب المجرور بفى هو المراد من المنصوب فى قوله « ما أنزل الله الكتٰبِ » يعنى التوراة والإنجيل أى اختلفوا فى الذى يُقِرُّونه والذى يغيرونه وفى الإيمان بالإنجيل والإيمان بالتوراة ، ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا فى الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف معاذيرهم عن القرآن إذْ قالوا: سحرٌ أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين . لكنه خروج عن سياق الكلام على أهل الكتاب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بالكتاب الجنس أى الذين اختلفوا فى كتب الله فآمنوا ببعضها و كفروا بالقرآن .

وفائدة الإظهار فى مقام الإضمار فى قوله : الكتاب أن يكون التذييل مستقلا بنفسه لجريانه مجرى المثل ، وللمفسرين وجوه كثيرة فى قوله « وإن الذين اختلفوا فى الكتٰبِ» متفاوتة البعد .

ووصف الشقاق بالبعيد مجاز عقلى أى بعيد صاحبُه عن الوفاق كقوله تعالى « ولا يزالون مختلفين »

﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَـٰهَدُوا۟ وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾ 177

قدَّمنا عند قوله تعالى « يَـٰأَيها الذين ءامنوا استعينوا بالصبر والصَّلَوٰة » أَن قوله « ليس البر أن تولوا وجوهـكم قِبل المشرق والمغرب » متصل بقوله تعالى « سيقول السفهاء من الناس ما ولَّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها » ، وأنه ختام للمُحاجة في شأن تحويل القبلة ، وأن مابين هذا وذلك كله اعتراض أُطنب فيه وأُطيل لأخْذِ معانيه بعضِها بحُجَزِ بعضٍ .

فهذا إقبال على خطاب المؤمنين بمناسبة ذكر أحوال أهل الـكتاب وحَسَدِهم المؤمنين على اتِّباع الإسلام مرادٌ منه تلقين المسلمين الحجةَ على أهل الـكتاب في تهويلهم على المسلمين إبطال القبلة التي كانوا يصلُّون إليها ففي ذلك تعريض بأهل الـكتاب .

فأهل الكتاب رأوا أن المسلمين كانوا على شيء من البر باستقبالهم قبلتَهم فلما تحولوا عنها لمزوهم بأنهم أضاعوا أمراً من أمور البر ، يقول عَدِّ عن هذا وأَعْرِضوا عن تهويل الواهنين وهَبُوا أنَّ قبلة الصلاة تغيرت أو كانت الصلاةُ بلا قبلة أصلا فهل ذلك أمر له أثر في تزكية النفوس واتصافها بالبر ، فذكر المشرق والمغرب اقتصار على أشهر الجهات أو هو للإشارة إلى قبلة اليهود وقبلة النصارى لإبطال تهويل الفريقين على المسلمين حين استقبلوا الـكعبة ، ومنهم من جعله لـكل من يسمع الخطاب .

والبِرّ: سعة الإحسان وشدة المرضاة والخير الـكامل الشامل ولذلك توصف به الأفعـال القوية الإحسان فيقال: بِر الوالدين وبِر الحج وقال تعالى « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » ، والمراد به هنا بِر العبد ربه بحسن المعاملة في تلقي شرائعه وأوامره .

ونفيُ البر عن استقبال الجهات مع أن منها ما هو مشروع كاستقبال الـكعبة : إما لأنه من الوسائل لا من المقاصد فلا ينبغي أن يكون الاشتغال به قصارى همة المؤمنين ولذلك أسقطه الله عن الناس في حال العجز والنسيان وصلوات النوافل على الدابة في السفر ، ولذلك قال « ولـكن البر من ءامن » إلخ فإن ذلك كله من أهم مقاصد الشريعة وفيه جماع صلاح النفس والجماعة ونظير هذا قوله تعالى « أجعلتم سقاية الحاج » الآيات فيكون النفي على معنى نفي الكمال ، وإمَّا لأن المنفي عنه البرُّ هو استقبال قبلتي اليهود والنصارى فقد تقدم لنا أن ذلك الاستقبال غيرُ مشروع في أصل دينهم ولـكنه شيء استحسنه أنبياؤُهم ورهبانهم ولذلك نُفي البر عن تولية المشرق والمغرب تنبيهاً على ذلك .

وقرأ الجمهور « ليس البرُّ » برفع البر على أنه اسم ليس والخبر هو أَن تُولوًّا وقرأه حمزة

وحفص عن عاصم بنصب البرَّ على أن قوله « أن تولوا » اسمُ ليس مؤخر، ويكثر فى كلام العرب تقديم الخبر على الاسم فى باب كان وأخواتها إذا كان أحد معمولى هذا الباب مركبا من أنْ المصدرية وفعلِها كان المتكلم بالخيار فى المعمول الآخر بين أن يرفعه وأن ينصبه وشأن اسم ليس أن يكون هو الجدير بكونه مبتدأ به ، فوجه قراءة رفع البر أن البر أمر مشهور معروف لأهل الأديان مرغوب للجميع فإذا جعل مبتدأ فى حالة النفى أصغت الأسماع إلى الخبر ، وأما توجيه قراءة النصب فلأن أمر استقبال القبلة هو الشغل الشاغل لهم فإذا ذُكر خبره قبلهُ ترقب السامع المبتدأ فإذا سمعه تقرر فى علمه .

وقوله « ولـكنّ البِرَّ مَن ءامن » إخبار عن المصدر باسم الذّات للمبالغة كعكسه فى قولها « فإنما هى إقبال وإدبار » وذلك كثير فى الكلام ومنه قوله تعالى « إن أصبح ماؤكم غوْرا » وقول النابغة :

وقد خِفْتُ حتّى ما تَزيد مَخافَتى   علَى وَعِلٍ فى ذى المطارة عاقلِ

أى وعل هو مخافة أى خائف، ومن قدر فى مثله مضافاً أى برُّ مَنْ آمن أو ولكن ذُو البر فإنما عنى بيان المعنى لا أن هنالك مقدارا ؛ لأنه يخرج الكلام عن البلاغة إلى كلام مغسول كما قال التفتازانى ، وعن المبرد : لو كنتُ ممن يقرأ لقَرَأْتُ ولكن البَر بفتح الباء ، وكأنه أراد الاستغناء عن التقدير فى الإخبار عن البر بجملة « مَن ءامن » لأن مَن آمن هو البار لا نفس البِر وكيف يقرأ كذلك والبر معطوف بلكِن فى مقابلة البر المثبت فهل يكون إلا عينه ولذا لم يقرأ أحد إلا البِر بكسر الباء ، على أن القراءات مروية وليست اختيارا ولعل هذا لا يصح عن المبرد ، وقرأ نافع وابن عامر ولكِنِ البر بتخفيف النون من لكن ورفع البر على الابتداء وقرأه بقية العشرة بتشديد نون لكن ونصب البر والمعنى واحد .

وتعريف « والكتٰب » تعريف الجنس المفيد للاستغراق أى آمن بكُتب الله مثل التوراة والإنجيل والقرآن ، ووجه التعبير بصيغة المفرد أنها أخف مع عدم التباس التعريف بأن يكون للعهد ؛ لأن عطف النبيين على الكتاب قرينة على أن اللام فى الكتاب للاستغراق فأوثرت صيغة المفرد طلباً لخفة اللفظ .

وما يُظن من أن استغراق المفرد المعرف باللام أشمل من استغراق الجمع المعرف بها ليس جارياً على الاستعمال وإنما توهمه السكاكى فى المفتاح فى قوله تعالى «قال ربِّ إنى وَهَنَ العظم منى»

من كلام وقع فى الكشاف وما نقل عن ابن عباس أنه قرأ قولَه تعالى : كلٌّ ءَامَن بالله وملائكته وكِتَابِه ، وقال الكتاب أكثر من الكتب فلو صَحَّ ذلك عنه لم يكن مريدا به توجيه قراءته وكتابِه المعرفَ بالإضافة بل عنى به الأسماء المنفية بلا التبرئة تفرقة بين نحو لا رجل فى الدار ونحو لا رجال فى الدار فى تطرق احتمال نفى جنس الجموع لا جنس الأفراد على ما فيه من البحث فلا ينبغى التعلُّق بتلك الكلمة ولا يصح التعلق بما ذكره صاحب المفتاح .

والذى ينبغى اعتماده أن استغراق المفرد والجمع فى المعرف باللام وفى المنفى بلا التبرئة سواء وإنما يختلف تعبير أهل اللسان مرة بصيغة الإفراد ومرة بصيغة الجمع تبعاً لحكاية الصورة المستحضرة فى ذهن المتكلم والمناسبةِ لمقام الكلام ، فأما فى المنفى بلا النافية للجنس فلك أن تقول لا رجل فى الدار ولا رجال فى الدار على السواء إلا إذا رجح أحدَ التعبيرين مرجِّح لفظى ، وأما فى المعرف باللام أو الإضافة فكذلك فى صحة التعبير بالمفرد والجمع سِوى أنه قد يتوهم احتمال إرادة العهد وذلك يَعرض للمفرد والجمع ويندفع بالقرائن .

وعلى فى قوله « على حُبِّه » مجاز فى التمكن من حب المال مثل « أُولَـٰئك على هدى » وهى فى مثل هذا المقام للتنبيه على أبعد الأحوال من مظنة الوصف فلذلك تفيد مفاد كلمة مع وتدل على معنى الاحتراس كما هى فى قوله تعالى « ويطعمون الطَّعام على حُبِّه مسكيناً » وقول زهير :

مَن يَلْقَ يوماً على عِلَّاتِه هَرِماً يَلْقَ السماحة فيه والنَّدى خُلُقا

قال الأعلم فى شرحه أى فكيف به وهو على غير تلك الحالة اهـ .

وليس هذا معنى مستقلا من معانى على بل هو استعلاء مجازى أريد به تحقق ثبوت مدلول مدخولها لمعمول متعلقها، لأنه لبعد وقوعه يحتاج إلى التحقيق ، والضمير للمال لا محالة والمراد أنه يعطى المال مع حبِّه للمال وعدم زهادته فيه فيدل على أنه إنما يعطيه مرضاة لله تعالى ولذلك كان فعله هذا برا .

وذكر أصنافا ممن يؤتون المال لأن إتيانهم المال ينجم عنه خيرات ومصالح .

فذكر ذوى القربى أى أصحاب قرابة المعطى فاللام فى القربى عوض عن المضاف إليه ، أمر المرء بالإحسان إليهم لأن مواساتهم تكسبهم محبتهم إياه والتئامهم وهذا التئام القبائل الذى

أراده الله بقوله « لتعارفوا » فليس مقيّداً بوصف فقرهم كما فسر به بعض المفسرين بل ذلك شامل للهدية لأغنيائهم وشامل للتوسعة على المتضائقين وترفيه عيشتهم، إذ المقصود هو التحابب. ثم ذكر اليتامى وهم مظنة الضعف لظهور أن المراد اليتيم المحتاج حاجة دون الفقر وإنما هو فاقد ما كان ينيله أبوه من رفاهية عَيْشٍ، فإيتاؤهم المال يجبر صدع حياتهم وذكر السائلين وهم الفقراء والمسكنة: الذل مشتقة من السكون ووزن مسكين مفعيل للمبالغة مثل مِنطيق والمسكين الفقير الذى أذله الفقر وقد اتفق أئمة اللغة أن المسكين غير الفقير فقيل هو أقل فقراً من الفقير وقيل هو أشد فقراً وهذا قول الجمهور وقد يطلق أحدهما فى موضع الآخَر إذا لم يجتمعا وقد اجتمع فى قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء والمسٰكين » ونظيرها فى ذكر هؤلاء الأربعة قوله تعالى « يسألونك ما ذا ينفقُون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتمى والمسٰكين وابن السبيل »

وذكر السائلين وهم الفقراء كنى عنهم بالسائلين لأن شأن المرء أن تمنعه نفسه من أن يسأل الناس لغير حاجة غالبا .

فالسؤال علامة الحاجة غالبا ، ولو أدخل الشك فى العلامات الاعتيادية لارتفعت الأحكام فلو تحقق غنى السائل لماشرع إعطاؤه لمجرد سؤاله ، ورووا: للسائل حق ولو جاء راكبا على فرس وهو ضعيف . وذَكر ابن السبيل وهو الغريب أعنى الضيف فى البوادى؛ إذ لم يكن فى القبائل نُزْل أو خانات أو فنادق ولم يكن السائر يستصحب معه المال وإنما يحمل زاد يومه ولذلك كان حق الضيافة فرضاً على المسلمين أى فى البوادى ونحوها . وذكر الرقاب والمراد فِداء الأسرى وعتق العبيد . ثم ذكر الزكاة وهى حق المال لأجل الغنى ومصارفها مذكورة فى آيتها، وذكر الوفاء بالعهد لما فيه من الثقة بالمعاهِد ومن كرم النفس وكون الجد والحق لها دربة وسجية، وإنما قيد بالظرف وهو إذا عاهدوا أى وقت حصول العهد فلا يتأخر وفاؤهم طَرفةَ عَيْن، وفيه تنبيه على وجوب الاحتياط عند بذل العهد بحيث لا يعاهِد حتى يتحقق أنه يستطيع الوفاء كأنه يقول : فإن علموا ألا يفوا فلا يعاهدوا . وعطف « والموفون » على « مَن ءامَن بالله » وغير أسلوب الوصف فلم يقل ومَنْ أوْفَى بعهده للدلالة على مغايرة الوصفين بأن الأول من علائق حق الله تعالى وأصول الدين والثانى من حقوق العباد .

وذكر الصابرين فى البأساء لما فى الصبر من الخصائص التى ذكرناها عند قوله تعالى

« واستعينوا بالصبر والصَّلَوٰة » ثم ذكر مواقعه التى لايعدوها وهى حالة الشدة ، وحالة الضر ، وحالة القتال ، فالبأساء والضراء اسمان على وزن فعلاء وليسا وصفين إذ لم يسمع لهما أَفْعَلُ مذكَّرا ، والبأساء مشتقة من البُؤْس وهو سوء الحالة من فقر ونحوه من المكروه ، قال الراغب : وقد غلب فى الفقر ومنه البئيس الفقير، فالبأساء الشدة فى المال . والضراء شدة الحال على الإنسان مشتقة من الضُّرّ ويقابلها السَّرَّاء وهى ما يَسُرّ الإنسان من أحواله ، والبَأسُ النكاية والشدة فى الحرب ونحوها كالخصومة « قالوا نحن أولوا قُوَّةٍ وأولُوا بأس شديد » « بأسهم بينهم شديد » والشر أيضاً بأس والمراد به هنا الحرب .

فلله هذا الاستقراء البديع الذى يعجز عنه كل خطيب وحكيم غير العلام الحكيم وقد جمعت هذه الخصال جماع الفضائل الفردية والاجتماعية الناشىء عنها صلاح أفراد المجتمع من أصول العقيدة وصالحات الأعمال .

فالإيمان وإقام الصلاة هما منبع الفضائل الفردية، لأنهما ينبثق عنهما سائر التحليات المأمور بها ، والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها ، والمواساة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسدد مصالح للأمة كثيرة وببذل المال فى الرقاب يتعزز جانب الحرية المطلوبة للشارع حتى يصير الناس كلهم أحرارا . والوفاء بالعهد فيه فضيلة فردية وهى عنوان كمال النفس ، وفضيلة اجتماعية وهى ثقة الناس بعضهم ببعض .

والصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة ولذلك قال تعالى هنا « أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » فحصر فيهم الصدق والتقوى حصرا ادعائيا للمبالغة . ودلت على أن المسلمين قد تحقق فيهم معنى البر ، وفيه تعريض بأن أهل الكتاب لم يتحقق فيهم ، لأنهم لم يؤمنوا ببعض الملائكة وبعض النبيئين ، ولأنهم حرموا كثيرا من الناس حقوقهم ، ولم يفوا بالعهد ، ولم يصبروا . وفيها أيضا تعريض بالمشركين إذ لم يؤمنوا باليوم الآخر ، والنبيئين ، والكتب وسلبوا اليتامى أموالهم ، ولم يقيموا الصلاة ، ولم يؤتوا الزكاة .

ونصْب (الصابرين) وهو معطوف على مرفوعات نصبٌ على الاختصاص على ما هو المتعارف فى كلام العرب فى عطف النعوت من تخيير المتكلم بين الإتباع فى الإعراب للمعطوف عليه وبين القطع قاله الرضى، والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعا أومجرورا وبرفع ما هو بعكسه ليظهر قصد المتكلم القطع حين يختلف الإعراب؛ إذ لا يعرف أن المتكلم قصد

القطع إلا بمخالفة الإعراب ، فأما النصب فبتقدير فعل مدح أو ذم بحسب المقام ، والأظهر تقدير فعل (أخُص) لأنه يفيد المدح بين الممدوحين والذم بين المذمومين .

وقد حصل بنصب (الصابرين) هنا فائدتان: إحداهما عامة فى كل قطع من النعوت، فقد نقل عن أبي على الفارسى أنه إذا ذكرت الصفات الكثيرة فى معرض المدح أو الذم فالأحسن أن يخالف إعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا من مواضع الإطناب فإذا خولف إعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان .

قال فى الكشاف « نُصِب على المدح وهو باب واسع كسَّره سيبويه على أمثلة وشواهد» اهـ. قلت : قال سيبويه فى باب ما ينتصب على التعظيم والمدح « وإن شئتَ جعلته صفة فجرى على الأول، وإن شئتَ قطعته فابتدأتَه ، مثل ذلك قوله تعالى « ولَـٰكِنَّ البِرَّ مَن ءامَن بالله واليوم الآخر ــ إلى قوله ــ والصَّـٰبِرِين » ولو رُفع الصابرين على أول الكلام كان جيدا، ولو ابتدأته فرفعته على الابتداء كان جيدا، ونظير هذا النصب قول الخِرْنِق :

لا يَبْعَدَنْ قَوْمِى الذِين هُمُوا سُم العُداةِ وآفة الجُزْرِ
النـٰازِلينَ بكل مُعْتَرَكٍ والطيِّبون مَعَاقِدَ الأُزْرِ

بنصب النازلين ، ثم قال : وزعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم تُرِد أن تحدِّث الناس ولا مَنْ تخاطب بأمرٍ جَهِلوه ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمتَ فجعلته ثناء وتعظيما ونصبُه على الفعل كأنه قال أَذْكُرُ أهْلَ ذلك وأَذْكُرُ المقيمين ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره » اه قلت : يؤيد هذا الوجه أنه تكرر مثله فى نظائر هذه الآية فى سورة النساء « والمقيمين الصَّلَوٰةَ » عطفاً على « لَـٰكِن الرَّاسخون فى العلم »، وفى سورة العقود والصابئون عطفاً على «إنَّ الذين ءامنوا والذين هادوا» .

الفائدة الثانية أن فى نصب الصابرين بتقدير أخص أو أمدح تنبيها على خصيصية الصابرين ومزية صفتهم التى هى الصبر .

قال فى الكشاف « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا فى خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظرْ فى الكتابِ ولم يعرف مذاهب العرب ومالَهم فى النصب على

الاختصاص من الافتنان اهـ » وأقول: إن تكرره كما ذكرنا وتقارب الكلمات يربأ به عن أن يكون خطأ أو سهوا وهو بين كلمتين مخالفتين إعرابه .

وعن الكسائى أن نصبه عطف على مفاعيل آتى أى وآتى المال الصابرين أى الفقراء المتعففين عن المسألة حين تصيبهم البأساء والضراء والصابرين حين البأس وهم الذين لا يجدون ماينفقون للغزو ويحبون أن يغزوا ، لأن فيهم غناء عن المسلمين قال تعالى « ولا على الذين إذا ما أتوك لِتَحْمِلَهُم قُلْتَ لَا أجد ما أَحملُكم عليه تَوَلَّوْا وأَعْيُنُهم تفيض من الدمع حَزَناً أَنْ لا يجدوا ما ُينفقون » . وعن بعض المتأولين أن نصب والصابرين وقع خطأ من كتاب المصاحف وأنه مما أراده عثمان رضى الله عنه فيما نُقل عنه أنه قال بعد أن قرأ المصحف الذى كتبوه « إنِّى أجد به لحنا ستقيمه العرب بألسنتها » وهذا مُتقَوَّل على عثمان ولو صح لكان يريد باللحن ما فى رسم المصاحف من إشارات مثل كتابة الألف فى صورة الياء إشارة إلى الإمالة ولم يكن اللحن يطلق على الخطأ . وقرأ يعقوب « والصَّـٰبرون » بالرفع عطفا على «والموفون».

﴿ يَـٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْـكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْـلَى ٱلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِالعَبْدِ وَالأُنثَىٰ بِالأُنثَىٰ ﴾

أعيد الخطاب بيأيها الذين آمنوا، لأن هذا صنف من التشريع لأحكام ذات بال فى صلاح المجتمع الإسلامى واستتباب نظامه وأمنه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعةً ذات استقلال بنفسها ومدينتها ، فإن هاته الآيات كانت من أول ما أنزل بالمدينة عام الهجرة كما ذكره المفسرون فى سبب نزولها فى تفسير قوله تعالى بعدَ هذا « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم » الآية .

تلك أحكام متتابعة من إصلاح أحوال الأفراد وأحوال المجتمع ، وابتُدىء بأحكام القصاص ، لأن أعظم شىء من اختلال الأحوال اختلالُ حفظ نفوس الأمة ، وقد أفرط العرب في إضاعة هذا الأصل ، يعلم ذلك مَنْ له إلمام بتاريخهم وآدابهم وأحوالهم ، فقد بلغ بهم تطرفهم فى ذلك إلى وشك الفناء لو طال ذلك فلم يتداركهم الله فه بنعمة الإسلام ،

فكانوا يغير بعضهم على بعض لغنيمة أنعامه وعبيده ونسائه فيدافع المُغَار عليه وتتلف نفوس بين الفريقين ثم ينشأ عن ذلك طلب الثارات فيسعى كل من قتل له قتيل فى قَتْل قاتل وليه وإن أعوزه ذلك قتل به غيره من واحدٍ كفء له، أوعدد يراهم لا يوازونه ويسمون ذلك بالتكايل فى الدم أى كأنَّ دم الشريف يُكال بدماء كثيرة فربما قدروه باثنين أو بعشرة أو بمائة ، وهكذا يدور الأمر ويتزايد تزايدا فاحشا حتى يصير تفانيا قال زهير :

تَدَارَكْتُمَا عَبْسًا وذُبْيَانَ بعدَما تَفانَوْا ودَقُّوا بينهم عِطرَ مَنْشِمِ

وينتقل الأمر من قبيلة إلى قبيلة بالولاء والنسب والحلف والنصرة، حتى صارت الإحن فاشية فتخاذلوا بينهم واستنصر بعض القبائل على بعض فوجد الفرس والروم مدخلا إلى التفرقة بينهم فحكموهم وأرهبوهم ، وإلى هذا الإشارة والله أعلم بقوله تعالى « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألَّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها » أى كنتم أعداء بأسباب الغارات والحروب فألف بينكم بكلمة الإسلام ، وكنتم على وَشْكِ الهلاك فأنقذكم منه فضرب مثلا للهلاك العاجل الذي لا يُبقى شيئاً بحفرة النار فالقائم على حافتها ليس بينه وبين الهلاك إلا أقلُّ حركة .

فمعنى كتب عليكم أنه حق لازم للأمة لا محيد عن الأخذ به فضمير عليكم لمجموع الأمة على الجملة لمن توجه له حق القصاص وليس المراد على كل فرد فرد القصاص ، لأن ولى الدم له العفو عن دم وليه كما قال تعالى « فمن عُفِى له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف » وأصل الكتابة نقش الحروف فى حَجَر أَوْ رَقٍّ أو ثَوْب ولما كان ذلك النقش يراد به التوثق لما نقش به ودوام تذكره أطلق كُتِب على المعنى حَقَّ وثبت أي حق لأهل القتيل .

• والقصاص اسم لتعويض حق جنايةٍ أو حق غُرْم على أحد بمثل ذلك من عند المحقوق إنصافا وعدلا ، فالقصاص يطلق على عقوبة الجانى بمثل ما جَنى ، وعلى محاسبة رب الدين بما عليه للمدين من دين يفى بدينه ، فإطلاقاته كلها تدل على التعادل والتناصف فى الحقوق والتبعات المعروضة للغمص .

وهو بوزن فِعال وهو وزن مصدر فَاعَلَ من القص وهو القطع ومنه قولهم: طائر مقصوص الجناح ومنه سمى المقص لآلة القص أى القطع وقصة الشعر بضم القاف ما يقص منه لأنه يجرى فى حقين متبادلين بين جانبين يقال قاصّ فلان فلانا إذا طرح من دين فى ذمته مقدارا

بدين له فى ذمة الآخر فشبه التناصف بالقطع لأنه يقطع النزاع الناشب قبله ، فلذلك سمى القَود وهو تمكينُ ولى المقتول من قَتل قاتِل مولاه قصاصا قال تعالى « ولكم فى القصاص حياة » ، وسميت عقوبة من يجرح أحدا جُرحا عمدا عدوانا بأن يُجْرح ذلك الجارح مثل ما جَرح غيره قصَاصاً قال تعالى « والجروح قصاص » ، وسموا معاملة المعتدي بمثل جرمه قصاصا « والحُرمات قصاص » ، فما هية القصاص تتضمن ماهية التعويض والتماثل .

فقوله تعالى «كُتبَ عليكم القصاص في القتلى » يتحمّل معنى الجزاء على القتل بالقتل للقاتل وتتحمل معنى التعادل والتماثل فى ذلك الجزاء بما هو كالعوض له والمِثل ،وتتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له فى قتل القتيل فأفاد قوله « كُتبَ عليكم » حق المؤاخذة بين المؤمنين فى قتل القتلى فلا يذهب حق قتيل باطلا ولا يُقتل غير القاتل باطلا ، وذلك إبطال لما كانوا عليه فى الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضعيف إذا قتله القَوى الذى يُخشى قومه ، ومن تَحَكُّمهم بطلب قتل غير القاتل إذا قَتَل أحد رجُلا شريفاً يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواء للمقتول أي كفءا له في الشرف والمجد ويعتبرون قيمة الدماء متفاوتة بحسب تفاوت السودد والشرف ويُسمون ذلك التفاوت تكَايُلا من الكيل ، قالت ابنةَ بهدل بن قرقة الطائي تستثير رهطها على قتل رجل قتل أباها وتَذكر أنها ما كانت تقنع بقتله به لولا أن الإسلام أبطل تكايل الدماء :

أَمَا فِي بَنِي حِصْنٍ من ابنِ كريهة مِنَ القوْم طَلَّابِ التِّرَاتِ غَشَمْشَمِ
فيَقتُلَ جَبْرًا بامرئٍ لم يكن له بَوَاءً ولكن لا تَكايُلَ بالدَّم[1]

قال النبيء صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم .

وقد ثبت بهذه الآية شرع القصاص فى قتل العمد ، وحكمة ذلك ردع أهل العدوان عند الإقدام على قتل الأنفس إذا علموا أن جزاءهم القتل، فإن الحياة أعز شيء على الإنسان فى الجبلة فلا تعادل عقوبةٌ القتلَ فى الردع والانزجار، ومن حكمة ذلك تطمين أولياء القتلى بأن القضاء ينتقم لهم ممَّن اعتدى على قتيلهم قال تعالى « ومن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يُسْرِفْ فى القتل إنَّه كان منصورا » أى لئلا يتصدى أولياء القتيل للانتقام من قاتل مولاهم

(١) جبر هو اسم قاتل أبيها .

بأنفسهم؛ لأن ذلك يفضى إلى صورة الحرب بين رهطين فيكثر فيه إتلاف الأنفس كما تقدم فى الكلام على صدر الآية ، ويأتى عند قوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة » . وأول دم أقيد به فى الإسلام دم رجل من هذيل قتله رجل من بنى ليث فأقاد منه النبىء صلى الله عليه وسلم وهو سائر إلى فتح الطائف بموضع يقال له: بَحْرَةُ الرُّغَاء فى طريق الطائف وذلك سنة ثمان من الهجرة .

وفى من قوله: فى القتلى، للظرفية المجازية والقصاص لا يكون فى ذوات القتلى، فتعين تقدير مضاف وحذفُه هنا ليشمل القصاص سائر شئون القتلى وسائر معانى القصاص فهو إيجاز وتعميم .

وجمْع القتلى باعتبار جمع المخاطبين أى فى قتلاكم ، والتعريف فى القتلى تعريف الجنس ، والقتيل هو من يقتله غيره من الناس والقتل فعل الإنسان إماتة إنسان آخر فليس الميت بدون فعل فاعل قتيلا .

وجملة الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى بيان وتفصيل لجملة كُتبَ عليكم القصاص فى القتلى فالباء فى قوله: بالحر وما بعده، متعلقة بمحذوف دل عليه معنى القصاص والتقدير الحر يقتصُّ أو يقتل بالحر الخ ومفهوم القيد مع مافى الحر والعبد والأنثى من معنى الوصفية يقتضى أن الحر يقتل بالحر لا بغيره ، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره ، والأنثى تقتل بالأنثى لا بغيرها ، وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد، لكنهم اختلفوا فى المقدار المعمول به منه بحسب اختلاف الأدلة الثابتة من الكتاب والسنة وفى المراد من هذه الآية ومحمل معناها ، ففى الموطأ « قال مالك أحسن ما سمعت فى هذه الآية أن قوله تعالى ‹‹الحر بالحر والعبد بالعبد›› فهؤلاء الذكور وقوله ‹‹والأنثى بالأنثى›› أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال . والقصاص أيضا يكون بين الرجال والنساء » .

أى وخُصَّت الأنثى بالذكر مع أنها مشمولة لعموم الحر بالحر والعبد لئلا يتوهم أن صيغة التذكير فى قوله ‹‹الحر›› ــ وقوله ‹‹العبد›› مراد بها خصوص الذكور .

قال القرطبي عن طائفة أن الآية جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه فبيّنت حكم الحر

إذا قتل حرا والعبد إذا قتل عبدا والأنثى إذا قتلت أنثى ولم يتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر ، فالآية محكمة وفيها إجمال يبيّنه قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس » الآية اهـ. وعلى هـذا الوجه فالتقييد لبيان عدم التفاضل فى أفراد النوع، ولا مفهوم له فيما عدا ذلك من تفاضل الأنواع إثباتا ولا نفيا ، وقال الشعبي : نزلت فى قوم قالوا : لنقتلن الحر بالعبد والذكر بالأنثى . وذلك وقع فى قتال بين حيين من الأنصار ، ولم يثبت هذا الذى رواه وهو لا يغنى فى إقامة محمل الآية .

وعلى هذين التأويلين لااعتبار بعموم مفهوم القيد ؛ لأن شرط اعتباره ألا يظهر لذكر القيد سبب إلا الاحتراز عن نقيضه ، فإذا ظهر سبب غير الاحتراز بطل الاحتجاج بالمفهوم، وحينئذ فلا دلالة فى الآية على ألا يقتل حر بعبد ولا أنثى بذكر ولا على عكس ذلك ، وإن دليل المساواة بين الأنثى والذكر وعدم المساواة بين العبد والحر عندمن نفى المساواة مستنبط من أدلة أخرى .

الثالث : نقل عن ابن عباس : أن هذا كان حكما فى صدر الإسلام ثم نسخ بآية المائدة « إن النفس بالنفس » ونقله فى الكشاف عن سعيد بن المسيب والنخعى والثورى وأبى حنيفة ، ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بنى إسرائيل فكيف تصلح نسخا لحكم ثبت فى شريعة الإسلام ، أى حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فمحله مالم يأت فى شرعنا خلافه .

وقال ابن العربى فى الأحكام عن الحنفية : إن قوله تعالى « فى القتلى » هو نهاية الكلام وقوله « الحر بالحر » جاء بعد ذلك وقد ثبت عموم المساواة بقوله « كتب عليكم القصاص فى القتلى » لأن القتلى عام وخصوص آخر الآية لا يبطل عموم أولها ، ولذلك قالوا يقتل الحر بالعبد ، قلت : يرد على هذا أنه لا فائدة فى التفصيل لو لم يكن مقصودا وإن الكلام بأواخره فالخاص يخصص العام لا محالة ، وإنه لا محيص من اعتبار كونه تفصيلا إلا أن يقولوا إن ذلك كالتمثيل ، والمنقول عن الحنفية فى الكشاف هو ما ذكرناه آنفا .

ويبقى بعد هاته التأويلات سؤال قائم عن وجه تخصيص الأنثى بعد قوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد » وهل تخرج الأنثى عن كونها حرة أو أمة بعدما تبين أن المراد بالحر والعبد الجنسان ؛ إذ ليس صيغة الذكور فيها للاحتراز عن النساء منهم ؛ فإن (ال)

لمّا صيرته اسم جنس صار الحكم على الجنس وبطل ما فيه من صيغة تأنيث كما يبطل ما فيه من صيغة جمع إن كانت فيه .

ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجد الوزير رحمه الله عن وجه مجيء هذه المقابلة المشعرة بألا يقتص من صنف إلا لقتل مماثله فى الصفة فترك لى ورقة بخطه فيها ما يأتى الظاهر والله تعالى أعلم أن الآية (يعني آية سورة المائدة) نزلت إعلاما بالحكم في بنى إسرائيل تأنيسا وتمهيدا لحكم الشريعة الإسلامية ، ولذلك تضمنت إناطة الحكم بلفظ النفس المتناول للذكر والأنثى الحر والعبد الصغير والكبير ، ولم تتضمن حكما للعبيد ولا للإناث ، وصدرت بقوله وكتبنا عليهم فيها ، والآية الثانية (يعني آية سورة البقرة) صدرت بقوله «كتب عليكم» وناط الحكم فيها بالحرية المتناولة للأصناف كلها ثم ذكر حكم العبيد والإناث ردا على من يزعم أنه لا يقتص لهم ، وخصص الأنثى بالأنثى للدلالة على أن دمها معصوم، وذلك لأنه إذا اقتص لها من الأنثى ولم يقتص لها من الذكر صار الدم معصوما تارة لذاته غير معصوم أخرى وهذا من لطف التبليغ حيث كان الحكم متضمنا لدليله، فقوله :

كتب القتل والقتال علينا وعلى الغانيات جر الذيول

حكم جاهلى اهـ. يعنى أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقلة اكتراث ، فقصدت التسوية بقوله الحر بالحر والعبد بالعبد أى لافضل لحر شريف على حر ضعيف ولا لعبيد السادة على عبيد العامة وقصدت من ذكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى واعتبارها غير مؤاخذة بجناياتها، وأراد بقوله: حكم جاهلى أنه ليس جاريا على أحكام الإسلام؛ لأن البيت لعمر ابن أبى ربيعة وهو شاعر إسلامى من صدر الدولة الأموية .

فإن قلت : كان الوجه ألا يقول « بالأنثى » المشعر بأن الأنثى لاتقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يقتص منها للرجل . قلت : الظاهر أن القيد خرج مخرج الغالب ،فإن الجارى فى العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى ، إذ لا يتثاور الرجل والنساء فذكر (بالأنثى) خارج على اعتبار الغالب كمخرج وصف السائمة فى قول النبيء صلى الله عليه وسلم «فى الغنم السائمة الزكاة» والخلاصة أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية .

وإذا تقرر أن الآية لا دلالة لها على نفي القصاص بين الأصناف المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاض بجهة أخرى ، فتعين أن قوله «الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» محمله الذي لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بعضها مع بعض دون تفاضل بين الأفراد ، ثم أدلة العلماء في تسوية القصاص بين بعض الأصناف مع بعض الذكور بالإناث وفي عدمها كعدم تسوية الأحرار بالعبيد عند الذين لا يسوون بين صنفيهما خلافا لأبي حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وداود أدلة أخرى غير هذا القيد الذي في ظاهر الآية ، فأما أبو حنيفة فأخذ بعموم قوله «القتلى» ولم يثبت له مخصصا ولم يستثن منه إلا القصاص بين المسلم والكافر الحربي واستثناؤه لاخلاف فيه ، ووجهه أن الحربي غير معصوم الدم ، وأما المعاهد ففي حكم قتل المسلم إياه مذاهب ، وأما الشافعي وأحمد فنفيا القصاص من المسلم للذمي والمعاهد وأخذا بحديث لا يقتل مسلم بكافر ، ومالك والليث قالا لاقصاص من المسلم إذا قتل الذمي والمعاهد قتل عدوان وأثبتا القصاص منه إذا قتل غيلة .

وأما القصاص بين الحر والعبد في قطع الأطراف فليس من متعلقات هذه الآية ، وسيأتي عند قوله تعالى «والجروح قصاص» في سورة العقود . ونفى مالك والشافعي وأحمد القصاص من الحر للعبد استنادا لعمل الخلفاء الراشدين وسكوت الصحابة ، واستنادا لآثار مروية ، وقياسا على انتفاء القصاص من الحر في إصابة أطراف العبد فالنفس أولى بالحفظ. والقصاص من العبد لقتله الحر ثابت عندهما بالفحوى ، والقصاص من الذكر لقتل الأنثى ثابت بلحن الخطاب .

﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾

الفاء لتفريع الإخبار أي لمجرد الترتيب اللفظي لا لتفريع حصول ما تضمنته الجملة المعطوفة بها على حصول ما تضمنته ما قبلها ، والمقصود بيان أن أخذ الولي بالقصاص المستفاد من صور كتب عليكم القصاص في القتلى ليس واجبا عليه ولكنه حق له فقط لئلا يتوهم من قوله « كتب عليكم » أن الأخذ به واجب على ولي القتيل ، والتصدي لتفريع ذكر هذا بعد ذكر حق القصاص للإيماء إلى أن الأولى بالناس قبول الصلح استبقاء لأواصر أخوة

الإسلام . قال الأزهرى : « هذه آية مشكلة وقد فسروها تفسيرا قربوه على قدر أفهام أهل عصرهم » ثم أخذ الأزهرى فى تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالا ، وللمفسرين مناح كثيرة فى تفسير ألفاظها ذكر القرطبي خمسة منها ، وذكر فى الكشاف تأويلا آخر ، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشاف ، واتفق جميعهم على أن المقصد منها الترغيب فى المصالحة عن الدماء ، وينبغى ألا نذهب بأفهام الناظر طرائق قددا ، فالقول الفصل أن نقول : إن ما صدق من فى قوله « فمن عُفِيَ له » هو ولى المقتول وإن المراد بأخيه هو القاتل وصف بأنه أخ تذكيرا بأخوة الإسلام وترقيقا لنفس ولى المقتول ؛ لأنه إذا اعتبر القاتل أخا له كان من المروءة ألا يرضى بالقَوَد منه ؛ لأنه كمن رضى بقتل أخيه ، ولقد قال بعض العرب : قتل أخوه ابنا له عمدا فقدم إليه ليقتاد منه فألقى السيف وقال :

أَقول للنفس تَأْسَاءً وتَعْزِيَة ... إحدى يَدَيَّ أصابتْنى ولم تُرِدِ

كِلاَهُما خَلَفٌ من فَقْدِ صاحبه ... هَذَا أخى حين أَدْعُوه وَذَا ولَدِى

وما صْدق « شىء » هو عوض الصلح ، ولفظ شىء اسم متوغل فى التنكير دال على نوع ما يصلح له سياق الكلام، وقد تقدم حسن موقع كلمة شىء عند قوله تعالى «ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع » ، ومعنى « عُفِى له من أخيه » أنه أعطى العفو أى الميسور على القاتل من عوض الصلح . ومن معانى العفو أنه الميسور من المال الذى لا يجحف بباذله وقد فسر به العفو من قوله تعالى « خذ العفو » ، وإيثار هذا الفعل لأنه يؤذن بمراعاة التيسير والسماحة وهى من خلق الإسلام فهذا تأكيد للترغيب الذى دل عليه قوله « من أخيه » ، والتعبير عن عوض الدم بشىء لأن العوض يختلف فقد يُعرض على ولى الدم مال من ذهب أو فضة وقد يعرض عليه إبل أو عروض أو مقاصة دماء بين الحيين ؛ إذ ليس العوض فى قتل العمد معينا كما هو فى دية قتل الخطأ .

(واتّباع) (وأداء) مصدران وقعا عوضا عن فعلين والتقدير : فليتبع اتباعا وليؤد أداء فعدل عن أن ينصب على المفعولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى الثبات والتحقيق الحاصل بالجملة الاسمية كما عدل إلى الرفع فى قوله تعالى « قال سَلَامٌ » بعد قوله « قالُوا سَلَاماً » ، وقد تقدم تطور المصدر الذى أصله مفعول مطلق إلى مصيره مرفوعا عند قوله تعالى « الحمدُ لله » ، فنظم الكلام : فاتباعٌ حاصلٌ ، ممن عفى له من أخيه شىء وأداءٌ

حاصل من أخيه إليه ، وفى هذا تحريض لمن عفى له على أن يقبل ما عفى له وتحريض لأخيه على أداء ما بذله بإحسان .

والاتباع مستعمل فى القبول والرضا ، أى فليرض بما عفى له كقول النبيء صلى الله عليه وسلم « وإذا أتبع أحدكم على مَلِيء فليتبع » .

والضمير المقدر فى اتباع عائد إلى من عفى له والضمير المقدر فى أداء عائد إلى أخيه ، والمعنى : فليرضى بما بذل له من الصلح المتيسر ، وليؤد باذلُ الصلح ما بذله دون مماطلة ولا نقص ، والضمير المجرور باللام والضمير المجرور بإلى عائدانِ على «من عفى له».

ومقصد الآية الترغيب فى الرضا بأخذ العوض عن دم القتيل بدلا من القصاص لتغيير ما كان أهل الجاهلية يتعَيرون به من أخذ الصلح فى قتل العمد ويعدونه بيعا لدم مولاهم كما قال مُرَّةُ الفَقْعَسِى :

فلا تَأْخذوا عَقْلا من القَوْم إنَّنِي أَرى العَارَ يبقَى والمَاقِلَ تَذْهَبُ

وقال غيره يَذْكر قوما لم يَقْبلوا منه صلحا عن قتيل :

فلَوْ أَنَّ حَيًّا يقبَلُ المَالَ فِدْيَةً لسُقْنَا لهم سَيْباً من المـال مُفْعَمَا

ولـكِنْ أَبَى قَوْمٌ أُصيبَ أُخُوهُمُ رِضَا العَارَ فاختاروا على اللَّـبَنِ الدَّمَا

وهذا كله فى العفو على قتل العمد وأما قتل الخطأ فإن شأنه الدية عن عاقلة القاتل وسيأتى فى سورة النساء .

وإطلاقُ وصف الأخ على المماثل فى دين الإسلام تأسيسُ أصل جاء به القرآن جعل به التوافق فى العقيدة كالتوافق فى نسب الإخوة ، وحَقًّا فإن التوافق فى الدين آصرة نفسانية والتوافق فى النسب آصرة جسدية والروح أشرف من الجسد .

واحتج ابن عباس بهذه الآية على الخوارج فى أن المعصية لا تزيل الإيمان ، لأن الله سمى القاتل أخاً لولى الدم وتلك أخوة الإسلام مع كون القاتل عاصيا .

وقوله « بالمعروف » المعروف هو الذى تألفه النفوس وتستحسنه فهو مما تُسر به النفوس ولا تشمئز منه ولا تنـكره ، ويقال لضده مُنْـكَر وسيأتى عند قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهَوْن عن المنـكر » فى سورة آل عمران .

والباء في قوله «بالمعروف» للملابسة أى فاتباع مُصاحب للمعروف أى رِضا وقبول ، وحسنُ اقتضاء إن وقع مطل ، وقبول التنجيم إن سأله القاتل .

والأداء: الدفع وإبلاغ الحق والمراد به إعطاء مال الصلح ، وذُكر متعلقه وهو قوله (إليه) المؤذن بالوصول إليه والانتهاء إليه للإشارة إلى إبلاغ مال الصلح إلى ولى المقتول بأن يذهب به إليه ولا يكلفه الحضور بنفسه لقبضه أو إرسال من يقبضه ، وفيه إشارة إلى أنه لا يَمطله ، وزاد ذلك تقريرا بقوله « بإحسان » أى دون غضب ولا كلام كريه أو جَفاء معاملة .

وقوله « ذلك تخفيف من ربكم » إشارة إلى الحكم المذكور وهو قبول العفو وإحسان الأداء والعدولُ عن القصاص ، تخفيف من الله على الناس فهو رحمة منه أى أَثَر رحمته ، إذ التخفيف فى الحكم أثر الرحمة ، فالأخذ بالقصاص عَدْل والأخذ بالعفو رحمة .

ولما كانت مشروعية القصاص كافية فى تحقيق مقصد الشريعة فى شرع القصاص من ازدجار الناس عن قتل النفوس وتحقيق حفظ حق المقتول بكون الخيرة للولى كان الإذن فى العفو إن تراضيا عليه رحمةً من الله بالجانبين ، فالعدل مقدم والرحمة تأتى بعده .

قيل : إن الآية أشارت إلى ما كان فى الشريعة الإسرائيلية من تعيين القصاص من قاتل العمد دون العفو ودون الدية كما ذكره كثير من المفسرين وهو فى صحيح البخارى عن ابن عباس، وهو ظاهر ما فى سفر الخروج الاصحاح الثالث « من ضَرب إنسانا فمات يقتل قتلا ولكن الذى لم يتعمد بل أوقع الله فى يده فأنا أجعلُ لك مكانا يُهرَب إليه وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عندِ مذبحى تأخذُه للموت » ، وقال القرطبى : إن حكم الإنجيل العفو مطلقا والظاهر أن هذا غير ثابت فى شريعة عيسى ، لأنه ما حكَى الله عنه إلا أنه قال « ولِأُحِلَّ لكم بعضَ الذى حُرِّم عليكم » ، فلعله مما أخذه علماء المسيحية من أمره بالعفو والتسامح لكنه حكم تنزه شرائع الله عنه لإفضائه إلى انخرام نظام العالم ، وشتان بين حال الجانى بالقتل فى الإسلام يَتوقع القصاص ويضع حياته فى يد ولى دم المقتول فلا يدرى أيقبل الصلح أم لا يقبل ، وبين ما لو كان واثقا بأنه لا قصاص عليه فإن ذلك يجرئه على قتل عدوه وخصمه .

﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 178

تفريع عن حكم العفو لأن العفو يقتضى شكر الله على أن أنجاهُ بشرع جواز العفو وبأن سخر الولى للعفو ، ومن الشكر ألّا يعود إلى الجناية مرة أخرى ، فإن عاد فله عذاب أليم ، وقد فسر الجمهور العذاب الأليم بعذاب الآخرة والمراد تشديد العذاب عليه كقوله تعالى « ومن عادَ فينتقم الله منه » ، ثم له من حكم العفو والدية ما للقاتل ابتداء عندهم ، وفسره بعضهم بعذاب الدنيا أعنى القتل فقالوا : إن عاد المعفو عنه إلى القتل مرة أخرى فلا بد من قتله ولا يمكن الحاكم الولى من العفو ونقلوا ذلك عن قتادة وعكرمة والسدى ورواه أبو داود عن سمرة بن جندب عن النبيء صلى الله عليه وسلم ، وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه موكول إلى اجتهاد الإمام ، والذى يستخلص من أقوالهم هنا سواء كان العذاب عذاب الآخرة أو عذاب الدنيا أن تكرر الجناية يوجب التغليظ وهو ظاهر من مقاصد الشارع ؛ لأن الجناية قد تصير له دُربة فعَوْده إلى قتل النفس يؤذن باستخفافه بالأنفس فيجب أن يُراح منه الناس ، وإلى هذا نظر قتادة ومن معه ، غير أن هذا لا يمنع حكم العفو إن رضى به الولى ؛ لأن الحق حقه ، وما أحسن قول عمر بن عبد العزيز بتفويضه إلى الإمام لينظر هل صار هذا القاتل مِزْهَقَ أَنْفُس ، وينبغى إن عُفى عنه أن تشدد عليه العقوبة أكثر من ضرب مائة وحَبْس عام وإن لم يقولوه ؛ لأن ذكر اللهِ هذا الحكمَ بعد ذكر الرحمة دليلٌ على أن هذا الجانى غير جدير فى هاته المرة بمزيد الرحمة ، وهذا موضع نظر من الفقه دقيق ، قد كان الرجل فى الجاهلية يقتل ثم يدفع الدية ثم يغدره ولى الدم فيقتله وقريب من هذا قصة حُصين بن ضَمْضَم التى أشار إليها زهير بقوله :

لَعَمْرِى لَنِعْمَ الحىُّ جَرَّ عليهِمُ ... بما لا يواتيهم حصين بن ضمضم

﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُولِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ 179

تذييل لهاته الأحكام الكبرى طمأن به نفوس الفريقين أولياء الدم والقاتلين فى قبول أحكام القصاص فبين أن فى القصاص حياة ، والتنكير فى « حَيَوٰة » للتعظيم بقرينة المقام ، أى فى القصاص حياة لكم أى لنفوسكم ؛ فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس ، فلو أهمل

حكم القصاص لما ارتدع الناس ؛ لأن أشدَّ ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت ، فلو علم القاتل أنه يَسلم من الموت لأقدم على القتل مستخفا بالعقوبات كما قال سعد بن ناشب لما أصاب دَماً وهرب فعاقبه أمير البصرة بهدم داره بها :

سَأَغْسِلُ عنى العار بالسيف جالبا عليَّ قضاءُ اللهِ ما كان جالبا
وأَذْهَلُ عَن دارى وأَجْعَلُ هَدْمَها لِعِرْضِىَ من باقى المذمَّة حاجبا
ويَصْغُرُ فى عينِى تلادى إذا انْثَنَتْ يَمينى بإدراكِ الذى كنتُ طالبا

ولو ترك الأمر للأخذ بالثأر كما كان عليه فى الجاهلية لأفرطوا فى القتل وتسلسل الأمر كما تقدم، فكان فى مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين ، وليس الترغيب فى أخذ مال الصلح والعفو بناقض لحكمة القصاص ؛ لأن الازدجار يحصل بتخيير الولى فى قبول الدية فلا يطمئن مضمر القتل إلى عفو الولىّ إلا نادرا وكفى بهذا فى الازدجار .

وفى قوله تعالى « يـٰأُولى الألبٰب » تنبيه بحرف النداء على التأمل فى حكمة القصاص ولذلك جىء فى التعريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول الكاملة ؛ لأن حكمة القصاص لايدركها إلا أهل النظر الصحيح ؛ إذ هو فى بادئ الرأى كأنه عقوبة بمثل الجناية؛ لأن فى القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية للوجهين المتقدمَيْن .

وقال « لعلكم تتقون » إكمالا للعلة أى تقريبا لأن تتقوا فلا تتجاوزوا فى أخذ الثأر حدَّ العدل والإنصاف . ولعل للرجاء وهى هنا تمثيل أو استعارة تبعية كما تقدم عند قوله تعالى « يـٰأَيها الناس اعبدوا ربكم ــ إلى قوله ــ لعلكم تتقون » فى أول السورة .

وقوله « فى القصاص حَيَوٰةٌ » من جوامع الكلم فاق ما كان سائرا مسرى المثل عند العرب وهو قولهم (القتل أَنفَى لِلْقَتْل) وقد بينه السكاكى فى مفتاح العلوم وذيله من جاء بعده من علماء المعانى ، ونزيد عليهم : أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكايل بالدماء وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل وهذا لا تفيده كلمتهم الجامعة .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ 180

استئناف ابتدائى لبيان حكم المال بعد موت صاحبه فإنه لم يسبق له تشريع ولم يفتتح بـ « يأيها الذين آمنوا » لأن الوصية كانت معروفة قبل الاسلام فلم يكن شرعها إحداث شيء غير معروف ، لذلك لا يحتاج فيها إلى مزيد تنبيه لتلقى الحكم ، ومناسبة ذكره أنه تغيير لما كانوا عليه فى أول الإسلام من بقايا عوائد الجاهلية فى أموال الأموات فإنهم كانوا كثيرا ما يمنعون القريب من الإرث بتوهم أنه يتمنى موت قريبه ليرثه ، وربما فضلوا بعض الأقارب على بعض ، ولما كان هذا مما يفضى بهم إلى الإحن وبها تختل الحالة الاجتماعية بإلقاء العداوة بين الأقارب كما قال طَرَفة :

وظُلْم ذوى القُرْبَى أَشَدُّ مَضَاضَةً ... علىَ المَرْءِ من وَقْع الُحسَام الُمهَنَّدِ

كان تغييرها إلى حال العَدل فيها من أهم مقاصد الإسلام كما بينَّا تفصيله فيما تقدم فى آية « كتب عليكم القصاص فى القتلى » .

أما مناسبة ذكره عقب حكم القصاص فهو جريان ذكر موت القتيل وموت القاتل قصاصا .

والقول فى « كتب » تقدم فى الآية السابقة وهو ظاهر فى الوجوب قريب من النص فيه. وتجريدُه من علامة التأنيث مع كون مرفوعه مؤنثاً لفظاً لاجتماع مسوغين للتجريد وهما كون التأنيث غير حقيقي وللفصل بينه وبين الفعل بفاصل ، وقد زعم الشيخ الرضى أن اجتماع هذين المسوغين يرجح تجريد الفعل عن علامة التأنيث والدرك عليه .

ومعنى حضور الموت حضورُ أسبابه وعلاماتِه الدالة على أن الموت المتخيل للناس قد حضر عند المريض ونحوه ليصيره ميتا قال تأبط شرا .

* والمَوْت خَزْيَانُ يَنْظُرُ *

فإن حضور الشيء حلوله ونزوله وهو ضد الغيبة ، فليس إطلاق حضر هنا من قبيل إطلاق الفعل على مقاربة الفعل نحو قد قامت الصلاة ولا على معنى إرادة الفعل كما فى « إذا قمتم إلى الصلاة » « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، ولكنه

إسناد مجازى إلى الموت لأنه حضور أسبابه ، وأما الحضور فمستعار للعرو والظهور ، ثم إن إطلاق الموت على أسبابه شائع قال رُويشد بن كثير الطائى :

وقُلْ لَهُمْ بادروا بالعَفْو والتَمِسُوا قَوْلًا يُبَرِّؤُكُم إنِّى أنا المَوْت

والخير المالُ وقيل الكثير منه ، والجمهور على أن الوصية مشروعة فى المال قليله وكثيره، وروى عن علىّ وعائشة وابن عباس (أن الوصية لا تجب إلا فى المال الكثير) .

كانت عادة العرب فى الجاهلية أن الميت إذا كان له ولد أو أولاد ذكور استأثروا بماله كله وإن لم يكن له ولد ذكَر استأثرَ بماله أقربُ الذكور له من أب أو عم أو ابن عم الأدنَيْنَ فالأدْنَيْن ، وكان صاحب المال ربما أوصى ببعض ماله أو بجميعه لبعض أولاده أو قرابته أو أصدقائه ، فلما استقر المسلمون بدار الهجرة واختصوا بجماعتهم شرع الله لهم تشريك بعض القرابة فى أموالهم ممن كانوا قد يهملون توريثه من البنات والأخوات والوالدين فى حال وجود البنين ولذلك لم يُذكَر الأبناء فى هذه الآية .

وعُبر بفعل (ترك) وهو ماض عن معنى المستقبل أى إن يترك، للتنبيه على اقتراب المستقبل من المضى إذا أوشك أن يصير ماضيا ، والمعنى : إن أَوْشَك أن يَتْرُك خيرا أو شارف أن يترك خيرا ، كما قدّروه فى قوله تعالى « ولْيخشَ الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضِعافاً خَافوا عليهم » فى سورة النساء وقوله تعالى « إن الذين حقَّت عليهم كلمتُ ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل ءاية حتى يَروا العذاب الأليم » فى سورة يونس أى حتى يقاربوا رؤية العذاب.

والوصية فَعِيلةٌ من وصَّى فهى المُوصَّى بها فوقع الحذف والإيصال ليتأتى بناء فَعيلة بمعنى مفعولة ؛ لأن زنة فعيلة لا تبنى من القاصر .

والوصية الأمر بفعل شىء أو تركه مما فيه نفع للمأمور أو للآمر فى مغيب الآمر فى حياته أو فيما بعد موته ، وشاع إطلاقها على أمر بشىء يصلح بعد موت الموصى وفى حديث العرباض بن سارية قال « وعَظَنا رسولُ الله موعظةً وَجِلَتْ منها القلوبُ وذَرَفَتْ منها العيون فقلْنا يا رسول الله كأنها موعظة مُوَدِّع فأَوْصِنا إلخ » .

والتعريف فى الوصية تعريفُ الجنس أى كُتب عليكم ما هو معروف عندكم بالوصية للوالدين والأقربين، فقوله «للوالدين» متعلق بالوصية معمول له ؛ لأن اسم المصدر يعمل عمل المصدر ولا يحتاج إلى تأويله بأَنْ والفعل ،والوصيةُ مرفوع نائب عن الفاعل لفعل كُتب، وإذا ظرف .

والمعروف الفعل الذى تألفه العقول ولا تنكره النفوس فهو الشيء المحبوب المرضى سمى معروفا لأنه لكثرة تداوله والتأنس به صار معروفا بين الناس ، وضده يسمى المنكر وسيأتى عند قوله تعالى « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » فى سورة آل عمران .

والمراد بالمعروف هنا العدل الذى لا مضارة فيه ولا يحدث منه تحاسد بين الأقارب بأن ينظر الموصى فى ترجيح من هو الأولى بأن يوصى إليه لقوة قرابة أو شدة حاجة ، فإنه إن توخى ذلك استحسن فعله الناس ولم يلوموه ، ومن المعروف فى الوصية ألا تكون للاضرار بوارث أو زوج أو قريب وسيجيء عند قوله تعالى « فمن خاف من موص جنفا أو إثما » .

والباء فى (بالمعروف) للملابسة ، والجار والمجرور فى موضع الحال من الوصية .

وقد شمل قوله بالمعروف تقدير ما يوصى به وتمييز من يوصى له ووكل ذلك إلى نظر الموصى فهو مؤتمن على ترجيح من هو أهل للترجيح فى العطاء كما أشار إليه قوله تعالى « على المتقين » .

وقوله (حقا) مصدر مؤكد لكتب لأنه بمعناه و(على المتقين) صفة أى حقا كائنا على المتقين ، ولك أن تجعله معمول حقا ولا مانع من أن يعمل المصدر المؤكد فى شيء ولا يخرجه ذلك عن كونه مؤكدا بما زاده على معنى فعله ؛ لأن التأكيد حاصل بإعادة مدلول الفعل ، نعم إذا أوجب ذلك المعمول له تقييدا يجعله نوعا أو عددا فحينئذ يخرج عن التأكيد .

وخص هذا الحق بالمتقين ترغيبا في الرضى به ؛ لأن ما كان من شأن المتقى فهو أمر نفيس فليس فى الآية دليل على أن هذا الوجوب على المتقين دون غيرهم من العصاة، بل معناه أن هذا الحكم هو من التقوى وإن غيره معصية ، وقال ابن عطية : خص المتقون بالذكر تشريفا للرتبة ليتبارى الناس إليها .

وخص الوالدين والأقربين لأنهم مظنة النسيان من الموصى ، لأنهم كانوا يورثون الأولاد أو يوصون لسادة القبيلة .

وقدم الوالدين للدلالة على أنهما أرجح فى التبدية بالوصية ، وكانوا قد يوصون بإيثار بعض أولادهم على بعض أو يوصون بكيفية توزيع أموالهم على أولادهم ، ومن أشهر الوصايا فى ذلك وصية نزار بن معد بن عدنان إذ أوصى لابنه مضر بالحمراء ، ولابنه ربيعة بالفرس ،

ولابنه أنمار بالحمار ، ولابنه إياد بالخادم ، وجعل القسمة فى ذلك للأفعى الجرهمى ، وقد قيل: إن العرب كانوا يوصون للأباعد طلبا للفخر ويتركون الأقربين فى الفقر وقد يكون ذلك لأجل العداوة والشنآن.

وهذه الآية صريحة فى إيجاب الوصية ، لأن قوله « كتب عليكم » صريح فى ذلك وجمهور العلماء على أنها ثبت بها حكم وجوب الإيصاء للوالدين والأقربين ، وقد وُقت الوجوب بوقت حضور الموت ويلحق به وقت توقع الموت ، ولم يعين المقدار الموصى به وقد حرضت السنة على إعداد الوصية من وقت الصحة بقول النبىء صلى الله عليه وسلم « ما حق امرئ له مال يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » أى لأنه قد يفجأه الموت .

والآية تشعر بتفويض تعيين المقدار الموصى به إلى ما يراه الموصى ، وأمره بالعدل بقوله « بالمعروف » فتقرر حكم الإيصاء فى صدر الإسلام لغير الأبناء من القرابة زيادة على ما يأخذه الأبناء ، ثم إن آية المواريث التى فى سورة النساء نسخت هذه الآية نسخا مجملا فبينت ميراث كل قريب معين فلم يبق حقه موقوفا على إيصاء الميت له بل صار حقه ثابتا معينا رَضى الميت أم كره ، فيكون تقرر حكم الوصية فى أول الأمر استئناسا لمشروعية فرائض الميراث ، ولذلك صدر الله تعالى آية الفرائض بقوله « يوصيكم الله فى أولادكم » فجعلها وصية نفسه سبحانه إبطالا للمنة التى كانت للموصى .

وبالفرائض نسخ وجوب الوصية الذى اقتضته هذه الآية وبقيت الوصية مندوبة بناء على أن الوجوب إذا نسخ بقى الندب وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء الحسن وقتادة والنخعى والشعبى ومالك وأبو حنيفة والأوزاعى والشافعى وأحمد وجابر بن زيد ، ففى البخارى فى تفسير سورة النساء عن جابر بن عبد الله قال : عادنى النبىء وأبو بكر فى بنى سَلِمَة ماشيَيْن فوجدنى النبىء لا أعقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش علىّ فأفقت فقلت : ما تأمرنى أن أَصنع فى مالى يارسول الله فنزلت « يوصيكم الله فى أولادكم » الآية اهـ . فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله ، وفى البخارى عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب الخ .

وقيل نسخت مشروعية الوصية فصارت ممنوعة قاله إبراهيم بن خُثَيْم وهو شذوذ

وخلاف لما اشتهر فى السنة إلا أن يريد بأنها صارت ممنوعة للوارث ، وقيل : الآية مُحكَمَة لم تُنسخ والمقصود بها من أول الأمر الوصية لغير الوارث من الوالدين والأقربين مثل الأبوين الكافرين والعبْدين والأقارِب الذين لا ميراث لهم وبهذا قال الضحاك والحسن فى رواية وطاووس واختاره الطبرى ، والأصح هو الأول ، ثم القائلون ببقاء حكم الوصية بعد النسخ منهم من قال : إنها بقيت مفروضة للأقربين الذين لا يرثون وهذا قول الحسن وطاووس والضحاك والطبرى لأنهم قالوا : هى غير منسوخة ، وقال به ممن قال إنها منسوخة ابنُ عباس ومسروق ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد ، ومنهم من قال : بقيت مندوبة للأقربين وغيرهم وهذا قول الجمهور إلا أنه إذا كان أقاربه فى حاجة ولم يوص لهم فبئس ما صنع ولا تبطل الوصية ، وقيل تختص بالقرابة فلو أوصى لغيرهم بطلت وترد على أقاربه قاله جابر بن زيد والشعبى وإسحاقُ بن راهويه والحسن البصرى ، والذى عليه قول من تعتمد أقوالهم أن الوصية لغير الوارث إذا لم يخش بتركها ضياع حق أحد عند الموصِى مطلوبة، وأنها مترددة بين الوجوب والسنة المؤكدة لحديث «لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه»، إذا كان هذا الحديث قد قاله النبيء صلى الله عليه وسلم بعد مشروعية الفرائض فإن كان قبلَ ذلك كان بيانا لآية الوصية وتحريضا عليها ، ولم يزل المسلمون يرون الوصية فى المال حقا شرعيا ، وفى صحيح البخارى عن طلحة بن مصَرِّف قال : سألت عبدَ الله بن أبى أَوْفَى هل كان النبي أوصى فقال : لا ، فقلت : كيف كُتبتْ على الناس الوصيةُ ولم يوص ؟ قال : أوصى بكتاب الله اهـ ، يريد أن النبيء صلى الله عليه وسلم لما كان لا يورث فكذلك لا يوصى بماله ولكنه أوصى بما يعود على المسلمين بالتمسك بكتاب الإسلام ، وقد كان من عادة المسلمين أن يقولوا للمريض إذا خيف عليه الموت أن يقولوا له « أَوْصِ » .

وقد اتفق علماء الإسلام على أن الوصية لا تكون لوارث لما رواه أصحاب السنن عن عمر بن خارجة وما رواه أبو داود والترمذى عن أبى أمَامَة كلاهما يقول سمعت النبيء قال : إن الله أعطى كل ذى حق حقه ألَا لا وصية لوارث وذلك فى حجة الوداع ، فخُص بذلك عمومُ الوالدين وعمومُ الأقربين وهذا التخصيص نسخ ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر آحاد فقد اعتُبر من قبيل المتواتر ، لأنه سمعه الكافة وتلقاه علماء الأمة بالقبول.

والجمهور على أن الوصية بأكثر من الثلث باطلة للحديث المشهور عن سعد بن أبى وقاص أنه مرض فعاده النبيء صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فى أن يوصى بجميع ماله فمنعه إلى أن قال له « الثلثُ والثلثُ كثير إنَّك أنْ تدَعَ ورثتَك أغنياءَ خيرٌ من أنْ تدَعَهم عالةً يتكفَّفون الناسَ » ، وقال أبو حنيفة : إن لم يكن للموصى ورثة ولو عصبة دون بيت المال جاز للموصى أن يوصى بجميع ماله ومضَى ذلك أخذا بالإيماء إلى العلة فى قوله : إنك أن تدع ورثتَك أغنياء خير الخ . وقال : إن بيت المال جامعٌ لا عاصب وَرُوى أيضا عن على وابن عباس ومسروق وإسحاق بن راهويه ، واختُلف فى إمضائها للوارث إذا أجازها بقية الورثة ومذهب العلماء من أهل الأمصار أنها إذا أجازها الوارث مضت، هذا وقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى عين كيفية قسمة تركة الميت بآية المواريث ، وإن آية الوصية المذكورة هنا صارت بعد ذلك غيرَ مرادٍ منها ظاهرها ، فالقائلون بأنها محكمة قالوا : بقيت الوصية لغير الوارث والوصيةُ للوارث بما زاد على نصيبه من الميراث فلا نسخ بين الآيتين .

والقائلون بالنسخ يقول منهم مَنْ يرون الوصية لم تزل مفروضة لغير الوارث : إن آية المواريث نسَخَت الاختيار فى الموصَى له والإطلاق فى المقدار الموصَى به ، ومَن يرى منهم الوصية قد نسخ وجوبها وصارت مندوبة يقولون : إن آية المواريث نَسخَت هذه الآية كلها فأصبحت الوصية المشروعة بهذه الآية منسوخة بآية المواريث للإجماع على أن آية المواريث نَسخت عموم الوَالدين والأقربين الوَارثين ، ونسخت الإطلاق الذى فى لفظ (الوصية) والتخصيصُ بعد العمل بالعام ، والتقييدُ بعدَ العمل بالمطلق كلاهما نَسْخٌ ، وإن كان لفظ آية المواريث لايدل على ماينافض آيةالوصية ، لاحتمالها أن يكون الميراث بعد إعطاء الوصاياأوعند عدم الوصية بل ظاهرها ذلك لقوله « من بعد وصية » ، وإن كان الحديثان الواردان فى ذلك آحادا لا يصلحان لنسخ القرآن عند من لا يرون نسخ القرآن بخبر الآحاد ، فقد ثبت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف فى غير الوارث وفى الثلث بدليل الإجماع المستند للأحاديث وفعل الصحابة ، ولمَّا ثبت حكم جديد للوصية فهو حكم غيرمأخوذ من الآية المنسوخة بل هو حكم مستند للإجماع، هذا تقرير أصل استنباط العلماء فى هذه المسألة وفيه ما يدفع عن الناظر إشكالات كثيرة للمفسرين والفقهاء فى تقرير كيفية النسخ .

﴿ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 181

الضمائر البارزة فى (بدله وسمعه وإثمه ويبدلونه) عائدة إلى القول أو الكلام الذى يقوله الموصى ودل عليه لفظ « الوصية » ، وقد أكد ذلك بما دل عليه قوله « سَمِعَهُ » إذ إنما تسمع الأقوال ، وقيل هى عائدة إلى الإيصاء المفهوم من قوله « الوصية » أى كما يعود الضمير على المصدر المأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى « اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، ولك أن تجعل الضمير عائدا إلى المعروف ، والمعنى فمن بدل الوصية الواقعة بالمعروف ، لأن الإثم فى تبديل المعروف ، بدليل قوله الآتى: « فمن خاف من موص جنفاً أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه ».

والمراد من التبديل هنا الإبطال أو النقص؛ وما صْدَقُ مَنْ بدّله هو الذى بيده تنفيذ الوصية من خاصة الورثة كالأبناء ومن الشهود عليها بإشهاد من الموصى أو بحضور موطن الوصية كما فى الوصية فى السفر المذكورة فى سورة المائدة « لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهٰدة الله إنا إذاً لَمِنَ الآثمين » فالتبديل مستعمل فى معناه المجازى لأن حقيقة التبديل جعل شيء فى مكان شيء آخر والنقض يستلزم الإتيان بضد المنقوض وتقييد التبديل بظرف « بعد ما سمعه » تعليل للوعيد أى لأنه بدل ما سمعه وتحققه وإلا فإن التبديل لا يتصور إلا فى معلوم مسموع ؛ إذ لا تتوجه النفوس إلى المجهول .

والقصر فى قوله « فإنما إثمه » إضافى ، لنفى الإثم عن الموصى وإلا فإن إثمه أيضا يكون على الذى يأخذ ما لم يجعله له الموصى مع علمه إذا حاباه منفذ الوصية أو الحاكم فإن الحكم لا يحل حراما، وقد قال النبيء صلى الله عليه وسلم : فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقتطع له قطعة من نار ، وإنما انتفى الإثم عن الموصى لأنه استبرأ لنفسه حين أوصى بالمعروف فلاوزر عليه فى مخالفة الناس بعده لما أوصى به ، إذ « ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ».

والمقصود من هذا القصر إبطال تعلل بعض الناس بترك الوصية بعلة خيفة ألاّ ينفذها الموكول إليهم تنفيذُها ، أى فعليكم بالإيصاء ووجوب التنفيذ متعين على ناظر الوصية فإن بدله فعليه إثمه ، وقد دل قوله : « فإنما إثمه على الذين يبدلونه » أن هذا التبديل يمنعه الشرع ويضرب ولاةُ الأمور على يد من يحاول هذا التبديل ؛ لأن الإثم لا يقرر شرعا .

وقوله « إن الله سميع عليم » وعيد للمبدل ، لأن الله لا يخفى عليه شيء وإن تحيل الناس لإبطال الحقوق بوجوه الحيل وجارُوا بأنواع الجور فالله سميع وصية الموصى ويعلم فعل المبدل ، وإذا كان سميعا عليما وهو قادر فلا حائل بينه وبين مجازاة المبدل . والتأكيد بإن ناظر إلى حالة المبدل الحكمية فى قوله « فمن بدله » لأنه فى إقدامه على التبديل يكون كمن ينكر أنّ الله عالم فلذلك أُكِّد له الحكم تنزيلا له منزلة المنكر .

﴿ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 182

تفريع على الحكم الذى تقدمه وهو تحريم التبديل ، فكما تفرع عن الأمر بالعدل فى الوصية وعيدُ المبدل لها ، وتفرع عن وعيد المبدِّل الإذنُ فى تبديلٍ هو من المعروف وهو تبديل الوصية التى فيها جور وحيف بطريقةِ الإصلاح بين الموَصى لهم وبين من ناله الحيف من تلك الوصية بأن كان جديرا بالإيصاء إليه فتركه الموصى أو كان جديرا بمقدارٍ فأجحف به الموصى؛ لأن آية الوصية حصرت قسمة تركة الميت فى اتباع وصيته وجعلت ذلك موكولا إلى أمانته بالمعروف، فإذا حاف حيفا واضحا وجَنَف عن المعروف أُمِر ولاة الأمور بالصلح . ومعنى خاف هنا الظن والتوقع ؛ لأن ظن المكروه خوف فأطلق الخوف على لازمه وهو الظن والتوقعُ إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه ، والقرينة هى أن الجنف والإثم لا يخيفان أحدا ولا سيما من ليس من أهل الوصية وهو المصلح بين أهلها ، ومن إطلاق الخوف فى مثل هذا قول أبى مِحْجن الثقفى :

* أخافُ إذا ما مِتُّ أنْ لا أذُوقها *

أى أظن وأعلم شيئاً مكروها ولذا قال قبله :

* تُرَوِّى عِظَامى بَعْدَ مَوْتِى عُرُوقُها *

والجنف الحيف والميل والجور وفعله كفرح .

والإثم المعصية ، فالمراد من الجنف هنا تفضيل من لا يستحق التفضيل على غيره من القرابة المساوى له أو الأحق، فيشمل ما كان من ذلك عن غير قصد ولكنه فى الواقع حيف فى الحق ، والمراد بالإثم ما كان قصد الموصى به حرمان من يستحق أو تفضيل غيره عليه .

والإصلاح جعل الشيء صالحا يقال : أصلحه أي جعله صالحا ، ولذلك يطلق على الدخول بين الخصمين بالمراضاة ؛ لأنه يجعلهم صالحين بعد أن فسدوا ، ويقال : أصلح بينهم لتضمينه معنى دخل ، والضمير المجرور ببين فى الآية عائد إلى الموصى والموصى لهم المفهومين من قوله «موص» إذ يقتضى موصًى لهم، ومعنى «فلا إثم عليه» أنه لا يلحقه حرج من تغيير الوصية ؛ لأنه تغيير إلى ما فيه خير.

والمعنى : أن من وجد فى وصية الموصى إضرارا ببعض أقربائه ، بأن حرمه من وصيته أو قدم عليه من هو أبعد نسبا ، أو أوصى إلى غنى من أقربائه وترك فقيرهم فسعى فى إصلاح ذلك وطلب من الموصى تبديل وصيته ، فلا إثم عليه فى ذلك ؛ لأنه سعى فى إصلاح بينهم ، أو حدث شقاق بين الأقربين بعد موت الموصى لأنه آثر بعضهم ، ولذلك عقبه بقوله « إن الله غفور رحيم » وفيه تنويه بالمحافظة على تنفيذ وصايا الموصين حتى جعل تغيير جورهم محتاجا للإذن من الله تعالى والتنصيص على أنه مغفور.

وقرأ الجمهور « موص » على أنه اسم فاعل أوصى وقرأه أبو بكر عن عاصم وحمزة ، والكسائى ، ويعقوب ، وخلف « موصٍّ » بفتح الواو وتشديد الصاد على أنه اسم فاعل وصى المضاعف.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ﴾

حكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التى شرعها الله تعالى للأمة ، وهو من العبادات الرامية إلى تزكية النفس ورياضتها ، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فردا فردا ؛ إذ منها يتكون المجتمع . وفصلت الجملة عن سابقتها للانتقال إلى غرض آخر ، وافتتحت بيأيها الذين آمنوا لما فى النداء من إظهار العناية بما سيقال بعده .

والقول فى معنى كتب عليكم ودلالته على الوجوب تقدم آنفا عند قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية » الآية .

والصيام ـ ويقال الصوم ـ هو فى اصطلاح الشرع : اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب وقربان النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتثال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله.

والصيام اسم منقول من مصدر فعال وعينه واو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة ، وقياس المصدر الصوم ، وقد ورد المصدران فى القرآن ، فلا يطلق الصيام حقيقة فى اللغة إلا على ترك كل طعام وشراب ، وألحق به فى الإسلام ترك قربان كل النساء ، فلو ترك أحد بعض أصناف المأكول أو بعض النساء لم يكن صياما كما قال العرجى :

فإنْ شِئْتِ حَرَّمْتُ النساءَ سِوَاكُم ... وإنْ شِئْتِ لَمْ أَطْعَمْ نُقَاخا ولاَ بَرْدَا

وللصيام إطلاقات أخرى مجازية كإطلاقه على إمساك الخيل عن الجرى فى قول النابغة :

خَيْلٌ صِيامٌ وخيلٌ غيرُ صائمـةٍ ... تحْتَ العَجَاجِ وأُخْرى تَعْلُكُ اللُّجُمَا

وأطلق على ترك شرب حمار الوحش الماء ، وقال لبيد يصف حمار الوحش وأتانه فى إثر فصل الشتاء حيث لا تشرب الحمر ماء لاجتزائها بالمرعى الرطب .

حتى إذا سَلَخَا جُمَادى سِتَّةً ... جَزْءًا فطَال صيامُه وصِيامُهَا

والظاهر أن اسم الصوم فى اللغة حقيقة فى ترك الأكل والشرب بقصد القربة فقد عرف العرب الصوم فى الجاهلية من اليهود فى صومهم يوم عاشوراء كما سنذكره .

وقول الفقهاء : إن الصوم فى اللغة مطلق الإمساك ، وإن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين اصطلاح شرعى ، لا يصح ، لأنه مخالف لأقوال أهل اللغة كما فى الأساس وغيره ، وأما إطلاق الصوم على ترك الكلام فى قوله تعالى حكاية عن قول عيسى « فقولى إنى نذرت للرحمٰن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا » فليس إطلاقا للصوم على ترك الكلام ولكن المراد ، أن الصوم كان يتبعه ترك الكلام على وجه الكمال والفضل .

فالتعريف فى الصيام فى الآية تعريف العهد الذهنى ، أى كتب عليكم جنس الصيام المعروف . وقد كان العرب يعرفون الصوم ، فقد جاء فى الصحيحين عن عائشة قالت « كان يومُ عاشُوراءَ يوماً تصومه قريش فى الجاهلية » وفى بعض الروايات قولها « وكان رسول الله يصومه »وعن ابن عباس « لما هاجر رسول الله إلى المدينة وَجد اليهود يصومون يوم عاشوراء ، فقال ما هذا؟ فقالوا : هذا يومٌ نجّى الله فيه موسى ، فنحن نصومه فقال رسول الله : نحن أحق بموسى منكم فصامه وأمر بصومه » فمعنى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرف أصل صومه ، وفى حديث عائشة « فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة وقال رسول الله من شاء صامه يوم عاشوراء ومن شاء لم يصمه فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة ثم نسخ ذلك بالقرآن

فالمأمور به صوم معروف زيدت فى كيفيته المعتبرةِ شرعا قيودُ تحديد أحواله وأوقاته بقوله تعالى « فالآن باشروهن ـ إلى قوله ـ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ـ وقوله ـ شهر رمضان ـ الآية وقوله ـ ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » ، وبهذا يتبين أن فى قوله « كتب عليكم الصيام » إجمالا وقع تفصيله فى الآيات بعده .

فحصل فى صيام الإسلام ما يخالف صيام اليهود والنصارى فى قيود ماهية الصيام وكيفيتها، ولم يكن صيامنا مماثلا لصيامهم تمام المماثلة .

فقوله « كما كتب على الذين من قبلكم » تشبيه فى أصل فرض ماهية الصوم لا فى الكيفيات، والتشبيهُ يكتفىَ فيه ببعض وجوه المشابهة وهو وجه الشبه المراد فى القصد ،

وليس المقصود من هذا التشبيه الحوالةَ فى صفة الصوم على ما كان عليه عند الأمم السابقة، ولكن فيه أغراضا ثلاثة تضمنها التشبيه:

أحدها الاهتمام بهذه العبادة ، والتنويه بها لأنها شرعها الله قبلَ الاسلام لمن كانوا قبل المسلمين ، وشرعها للمسلمين ، وذلك يقتضى اطِّراد صلاحها ووفرة ثوابها .

وإنهاض همم المسلمين لتلقى هذه العبادة كى لا يتميز بها من كان قبلهم

إن المسلمين كانوا يتنافسون فى العبادات كما ورد فى الحديث أنَّ ناسا من أصحاب رسول الله قالوا يارسول الله : ذهب أهلُ الدُّثُور بالأجُور يُصلُّون كما نصلى ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم الحديث ويحبون التفضيل على أهل الكتاب وقطع تفاخر أهل الكتاب عليهم بأنهم أهل شريعة قال تعالى « أن تَقولوا إنما أنزِلَ الكتَبُ على طائفتين مِنْ قبلنا وإن كُنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أنَّا أنزل علينا الكتَبُ لكنَّا أَهْدَى منهم فقد جاءكم بينةٌ من ربكم وهدًى ورحمةٌ » .

فلا شك أنهم يغتبطون أمر الصوم وقد كان صومهم الذى صاموه وهو يوم عاشوراء إنما اقتدَوا فيه باليهود ، فهم فى ترقب إلى تخصيصهم من الله بصوم أُنُفٍ ، فهذه فائدة التشبيه لأهل الهمم من المسلمين إذ ألحقهم الله بصالح الأمم فى الشرائع العائدة بخير الدنيا والآخرة قال تعالى « وفى ذلك فليتنافس المتنافسون » .

والغرض الثانى أن فى التشبيه بالسابقين تهوينا على المكلفين بهذه العبادة أن يستثقلوا

هذا الصوم؛ فإن في الاقتداء بالغير أسوة في المصاعب ، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من المشركين فيمنعه وجوده في الإسلام من الإيمان ولمن يستثقله من قريبي العهد بالإسلام ، وقد أكّد هذا المعنى الضّمني قوله بعدَه « أياماً معدودات » .

والغرض الثالث إثارة العزائم للقيام بهذه الفريضة حتى لا يكونوا مقصرين في قبول هذا الفرض بل ليأخذوه بقوة تفوق ما أدى به الأمم السابقة .

ووقع لأبي بكر بن العربي في العارضة قوله « كانَ من قول مالكٍ في كيفية صيامنا أنه كان مثل صيام مَن قبلنا وذلك معنى قوله « كما كتب على الذين من قبلكم » ، وفيه بحث سنتعرض له عند تفسير قوله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » .

فهذه الآية شرعت وجوب صيام رمضان ، لأن فعل كتب يدل على الوجوب وابتداء نزول سورة البقرة كان في أول الهجرة كما تقدم فيكون صوم عاشوراء تقدم عاماً ثم فُرض رمضان في العام الذي يليه وفي الصحيح أن النبيء صلى الله عليه وسلم صام تسع رمضانات فلاشك أنه صام أول رمضان في العام الثاني من الهجرة ويكون صوم عاشوراء قد فرض عاماً فقط وهو أول العام الثاني من الهجرة .

والمراد بالذين من قبلكم من كان قبل المسلمين من أهل الشرائع وهم أهل الكتاب أعني اليهود؛ لأنهم الذين يعرفهم المخاطبون ويعرفون ظاهر شئونهم وكانوا على اختلاط بهم في المدينة وكان لليهود صوم فرضه الله عليهم وهو صوم اليوم العاشر من الشهر السابع من سنتهم وهو الشهر المسمى عندهم (تِشْرِي) يبتدئ الصوم من غروب اليوم التاسع إلى غروب اليوم العاشر وهو يوم كفارة الخطايا ويسمونه (كَبُّور) ثم إن أحبارهم شرعوا صوم أربعة أيام أخرى وهي الأيام الأُوَل من الأَشْهرِ الرابعِ والخامسِ والسابعِ والعاشِر من سنتهم تذكاراً لوقائع بيت المقدس وصوم يوم (بُورِيمْ) تذكاراً لنجاتهم من غضب ملك الأعاجم (أحشويروش) في واقعة (استيرَ) ، وعندهم صوم التطوع ، وفي الحديث : أحب الصيام إلى الله صيامُ داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ، أَما النصارى فليس في شريعتهم نص على تشريع صوم زائد على ما في التوراة فكانوا يتبعون صوم اليهود وفي صحيح مسلم عن ابن عباس « قالوا يا رسول الله إن يوم عاشوراء تعظمه اليهود والنصارى »، ثم إن رهبانهم شرعوا صوم أربعين يوما اقتداء بالمسيح ؛ إذ صام أربعين يوما قبل بعثته ،

وُيشرع عندهم نذر الصوم عند التوبة وغيرها ، إلا أنهم يتوسعون فى صفة الصوم ، فهو عندهم ترك الأقوات القوية والمشروبات ، أو هو تناول طعام واحد فى اليوم يجوز أن تلحقه أكلة خفيفة .

وقوله « لعلكم تتقون » بيان لحكمة الصيام وما لأجله شرع ، فهو فى قوة المفعول لأجله لكُتب ، و (لَعَل) إما مستعارة لمعنى كى استعارة تبعية ، وإما تمثيلية بتشبيه شأن الله ، فى إرادته من تشريع الصوم التقْوَى بحال المترجي من غيره فعلاً ما ، والتقوى الشرعية هى اتقاء المعاصى ، وإنما كان الصيام موجبا لاتقاء المعاصى ، لأن المعاصى قسمان ، قسم ينجع فى تركه التفكر كالخمر والميسر والسرقة والغصْب فتركهُ يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير ، وقسم ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التى قد يصعب تركها بمجرد التفكر ، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها ، لأنه يُعدِّل القوى الطبيعية التى هى داعية تلك المعاصى ، ليرتقى المسلم به عن حضيض الانغماس فى المادة إلى أَوج العالَم الرُّوحانى ، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية .

وفى الحديث الصحيح (الصَّوْمُ جُنَّة) أى وقاية ولما تُرك ذكر متعلِّق جُنَّة تعيَّن حمله على مايصلح له من أصناف الوقاية المرغوبة ، ففى الصوم وقاية من الوقوع فى المآثم ووقاية من الوقوع فى عذاب الآخرة ، ووقاية من العِلل والأدْواء الناشئة عن الإفراط فى تناول اللذات ؛ وقوله تعالى : « أيَّاماً معدودَاتٍ » ظرف للصيام مثل قولك الخروج يوم الجمعة ، ولا يضر وقوع الفصل بين « الصيام » وبين « أياما » وهو قوله « كما كتب » إلى « تتقون » لأن الفصل لم يكن بأجنبى عند التحقيق ، إذ الحال والمفعول لأجله المستفاد من (لعلَّ) كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام ، ومن تمام العامل فى ذلك العامل وهو كُتب فإن عامل العامل فى الشيء عامل فى ذلك الشيء ولجواز الفصل بالأجنبى إذا كان المعمول ظرفا ، لاتساعهم فى الظروف وهذا مختار الزجاج والزمخشرى والرضى ، ومَرجع هذه المسألة إلى تجنب تشتيت الكلام باختلال نظامه المعروف ، تجنبا للتعقيد المخل بالفصاحة .

والغالبُ على أحوال الأمم فى جاهليتها وبخاصة العرب هو الاستكثار من تناول اللذات من المآكل والخمور ولهو النساء والدعة ، وكل ذلك يوفر القُوى الجسمانيةَ والدموية

فى الأجساد ، فتقوى الطبائع الحيوانية التى فى الإنسان من القوة الشهوية والقوة الغضبية . وتطغيَان على القوة العاقلة ، فجاءت الشرائع بشرع الصيام، لأنه يفى بتهذيب تلك القوى ، إذ هو يمسك الإنسان عن الاستكثار من مثيرات إفراطها ، فتكون نتيجتُه تعديلَها في أوقات معينة هى مظنة الاكتفاء بها إلى أوقات أخرَى .

والصوم بمعنى إقلال تناول الطعام عن المقدار الذي يبلغ حد الشبع أو تركِ بعض الأكل : أصل قديم من أصول التقوى لدى المليين ولدى الحكماء الإشراقيين ، والحكمة الإشراقية مبناها على تزكية النفس بإزالة كدرات البهيمية عنها بقدر الإمكان ، بناء على أن للإنسان قوتين : إحداهما رُوحانية مُنبثة فى قرارتها من الحواس الباطنية ، والأخرى حيوانية منبثة فى قرارتها من الأعضاء الجسمانية كلها ، وإذ كان الغذاء يخلف للجسد ما يضيعه من قوته الحيوانية إضاعةً تنشأ عن العمل الطبيعى للأعضاء الرئيسية وغيرها ، فلاجرم كانت زيادة الغذاء على القدر المُحتاج إليه توفر للجسم من القوة الحيوانية فوق ما يحتاجه وكان نقصانه يقَتِّر عليه منها إلى أن يبلغ إلى المقدار الذى لا يمكن حفظ الحياة بدونه ، وكان تغلب مظهر إحدى القوتين بمقدار تضاؤل مظهر القوة الأخرى ، فلذلك وجدوا أن ضعف القوة الحيوانية يقلل معمولَها فتتغلب القوة الروحانية على الجسد ويتدرج به الأمر حتى يصير صاحب هذه الحال أقرب إلى الأرواح والمجردات منه إلى الحيوان ، بحيث يصير لا حَظَّ له فى الحيوانية إلا حياة الجسم الحافظة لبقاء الروح فيه ، ولذلك لزم تعديل مقدار هذا التناقص بكيفية لا تفضى إلى اضمحلال الحياة ، لأن ذلك يضيع المقصود من تزكية النفس وإعدادِها للعوالم الأخروية ، فهذا التعادل والترجيح بين القوتين هو أصل مشروعية الصيام فى الملل ووضعيته فى حكمة الإشراق ، وفى كيفيته تختلف الشرائع اختلافا مناسبا للأحوال المختصة هى بها بحيث لا يفيت المقصد من الحياتين ، ولا شك أن أفضل الكيفيات لتحصيل هذا الغرض من الصيام هو الكيفيَّة التى جاء بها الإسلام ، قيل فى هياكل النور « النفوس الناطقة من جوهر الملكوت إنما شغلها عن عالمها القُوى البدنيةُ ومشاغلتها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحيانا إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف» ، فمِنَ الصوم ترك البراهمة أكل لحوم الحيوانّ والاقتصار على النبات

أو الألبان ، وكان حكماء اليونان يرتاضون على إقلال الطعام بالتدريج حتى يعتادوا تركه أياما متوالية ، واصطلحوا على أن التدريج فى إقلال الطعام تدريجا لا يخشى منه انخرام صحة البدن أن يَزِن الحكيم شبعهُ من الطعام بأعواد من شجر التين رطبة ثم لا يجددها فيزن بها كل يوم طعامه لا يزيد على زِنتها وهكذا يستمر حتى تبلغ من اليبس إلى حد لا يُبس بعده فتكون هى زنة طعام كل يوم .

وفى حكمة الإشراق للسهروردى « وقبل الشروع فى قراءة هذا الكتاب يرتاض أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله ا هـ » .

وإذ قد كان من المتعذر على الهيكل البشرى بما هو مُسْتَوْدَعُ حياةٍ حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته ، فمن المتعذر عليه الانقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه أن يتدرج به فى الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان ، لذلك كان الصوم من أهم مقدمات هذا الغرض ، لأن فيه خصلتين عظيمتين : هما الاقتصاد فى إمداد القوى الحيوانية وتعود الصبر بردها عن دواعيها ، وإذ قد كان البلوغ إلى الحد الأتم من ذلك متعذرا كما علمت ، حاول أساطين الحكمة النفسانية الإقلال منه ، فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء ، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأَديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر فى ملكة الصبر ، وبذلك يحصل للإنسان دُربة على ترك شهواته ، فيتأهل للتخلق بالكمال فإن الحائل بينه وبين الكمالات والفضائل هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته .

إذَا المرء لم يَتْرُكْ طعاما يُحِبُّه ولم يَنْهَ قلبا غاويا حيث يمما
فيُوشك أن تلقَى له الدهرَ سُبَّةً إذا ذُكِرتْ أمثالُها تَملأُ الفما

فإن قلت: إذا كان المقصد الشرعى من الصوم ارتياضَ النفس على ترك الشهوات وإثارةَ الشعور بما يلاقيه أهلُ الخصاصة من ألم الجوع ، واستشعارَ المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهلِ الشظف فى أصول الملذات بيْن الفريقين من الطعام والشراب واللهو، فلماذا اختلفت الأديان الإلٰهية فى كيفية الصيام ولماذا التزمت الديانة الإسلامية فى كيفيته صورة واحدة ، ولم تَكِل ذلك إلى المسلم يتخذ لإراضة نفسه ما يراه لائقا به فى تحصيل المقاصد المرادة .

قلت : شأن التعليم الصالح أن يَضبط للمتعلم قواعدَ وأساليبَ تبلغ به إلى الثمرة المطلوبة من المعارف التى يزاولها فإن مُعلم الرياضة البدنية يضبط للتعلم كيفيات من الحركات بأعضائه وتطور قامته انتصابا وركوعا وقرْفصاء ، بعضذلك يثمر قوة عضلاته وبعضها يثمر اعتدال الدورة الدموية وبعضها يثمر وظائف شرايينه ، وهى كيفيات حددها أهل تلك المعرفة وأدْنواْ بها حصول الثمرة المطلوبة ، ولو وُكلذلك للطالبين لذهبت أوقات طويلة فى التجارب وتعددت الكيفيات بتعدد أفهام الطالبين واختيارهم وهذا يدخل تحت قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

والمراد بالأيام من قوله « أياما معدودَاتٍ » شهر رمضان عند جمهور المفسرين ، وإنما عبر عن رمضان بأيام وهى جمع قلة ووصف بمعدودات وهى جمع قلة أيضا ؛ تهوينا لأمره على المكلفين ، والمعدودات كناية عن القلة ؛ لأن الشيء القليل يعد عدا ؛ ولذلك يقولون : الكثير لا يعد ، ولأجل هذا اختير فى وصف الجمع مجيئه فى التأنيث على طريقة الجمع بألف وتاء وإن كان مجيئه على طريقة الجمع المكسر الذى فيه هاء تأنيث أكثر ، قال أبو حيان عند قوله تعالى الآتى بعده « من أيام أُخَر » صفة الجمع الذى لا يعقل تارة تعامل معاملة الواحدة المؤنثة ، نحو قوله تعالى « إلا أياما معدودة » وتارة تعامل معاملة جمع المؤنث نحو : أياما معدودات فمعدودات جمع لمعدودة ، وأنت لا تقول يوم معدودة وكلا الاستعمالين فصيح ، ويظهر أنه ترك فيه تحقيقا وذلك أن الوجه فى الوصف الجارى على جمع مذكر إذا أنثوه أن يكون مؤنثا مفردا، لأن الجمع قدأول بالجماعة والجماعة كلمة مفردة وهذاهو الغالب ، غير أنهم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على صيغة جمع المؤنث ليكون فى معنى الجماعات وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة ، ولذلك فأنا أرى أن معدودات أكثر من معدودة ولأجل هذا قال تعالى «وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة» لأنهم يقللونها غرورا أو تغريرا ، وقال هنا « معدودَات » لأنها ثلاثون يوما ، وقال فى الآية الآتية « الحج أشهر معلومات » وهذا مثل قوله فى جمع جمل جمالات على أحد التفسيرين وهو أكثر من جمال ، وعن المازنى أن الجمع لما لا يعقل يجيء الكثير منه بصيغة الواحدة المؤنثة تقول : الجذوع انكسرت والقليل منه يجيء بصيغة الجمع تقول : الأجذاع انكسرن اه وهو غير ظاهر .

وقيل المراد بالأيام غير رمضان بل هى أيام وجب صومها على المسلمين عندما فرض

الصيام بقوله «أياما معدودات» ثم نسخ صومها بصوم رمضان وهي يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وهي أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وإليه ذهب معاذ وقتادة وعطاء ولم يثبت من الصوم المشروع للمسلمين قبل رمضان إلا صوم يوم عاشوراء كما فى الصحيح وهو مفروض بالسنة ، وإنما ذكر أن صوم عاشوراء والأيام البيض كان فرضا على النبيء صلى الله عليه وسلم ولم يثبت رواية ، فلا يصح كونها المراد من الآية لا لفظا ولا أثرا، على أنه قد نسخ ذلك كله بصوم رمضان كما دل عليه حديث السائل الذى قال : لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفلح إن صدق » .

﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾

تعقيب لحكم العزيمة بحكم الرخصة ، فالفاء لتعقيب الأخبار لا للتفريع ، وتقديمه هنا قبل ذكر بقية تقدير الصوم تعجيل بتطمين نفوس السامعين لئلا يظنوا وجوب الصوم عليهم فى كل حال .

والمريض من قام به المرض وهو انحراف المزاج عن حد الاعتدال الطبيعى بحيث تثور فى الجسد حمى أو وجع أو فشل .

وقد اختلف الفقهاء فى تحديد المرض الموجب للفطر ، فأما المرض الغالب الذى لا يستطيع المريض معه الصوم بحال بحيث يخشى الهلاك أو مقاربته فلا خلاف بينهم فى أنه مبيح للفطر بل يوجب الفطر ، وأما المرض الذى دون ذلك فقد اختلفوا فى مقداره فذهب محققو الفقهاء إلى أنه المرض الذي تحصل به مع الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم للصحيح من الجوع والعطش المعتادين ، بحيث يسبب له أوجاعا أو ضعفا منهكا أو تعاوده به أمراض ساكنة أو يزيد فى انحرافه إلى حد المرض أو يخاف تمادى المرض بسببه. وهذا قول مالك وأبى حنيفة والشافعى على تفاوت بينهم فى التعبير ، وأعدل العبارات ما نقل عن مالك ؛ لأن الله أطلق المرض ولم يقيده ، وقد علمنا أنه ما أباح للمريض الفطر إلا لأن لذلك المرض تأثيرا فى الصائم ويكشف ضابط ذلك قول القرافى فى الفرق الرابع عشر ، إذ قال : إن المشاق قسمان : قسم ضعيف لا تنفك عنه تلك العبادة كالوضوء والغسل فى زمن البرد وكالصوم ، وكالمخاطرة بالنفس فى الجهاد ، وقسم هو ما تنفك عنه العبادة وهذا أنواع : نوع لا تأثير له فى العبادة

كوجع أصبع ، فإن الصوم لا يزيد وجع الأصبع وهذا لا التفات إليه ، ونوع له تأثير شديد مع العبادة كالخوف على النفس والأعضاء والمنافع وهذا يوجب سقوط تلك العبادة ، ونوع يقرب من هذا فيوجب ما يوجبه .

وذهب ابن سيرين وعطاء والبخارى إلى أن المرض وهو الوجع والاعتلال يسوغ الفطر ولو لم يكن الصوم مؤثرا فيه شدة أو زيادة ؛ لأن الله تعالى جعل المرض سبب الفطر كما جعل السفر سبب الفطر من غير أن تدعو إلى الفطر ضرورة كما فى السفر ، يريدون أن العلة هى مظنة المشقة الزائدة غالبا ، قيل دخل بعضهم على ابن سيرين فى نهار رمضان وهو يأكل فلما فرغ قال : إنه وجعتنى أصبعى هذه فأفطرت ، وعن البخارى قال : اعتللت بنيسابور علة خفيفة فى رمضان فعادنى إسحاق بن راهويه فى نفر من أصحابه فقال لى : أفطرت يا أبا عبد الله قلت : نعم أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : من أى المرض أفطر؟ قال : من أى مرض كان كما قال الله تعالى « فمن كان منكم مريضا » وقيل : إذا لم يقدر المريض على الصلاة قائما أفطر ، وإنما هذه حالة خاصة تصلح مثالا ولا تكون شرطا ، وعزى إلى الحسن والنخعى ولا يخفى ضعفه ؛ إذ أين القيام فى الصلاة من الإفطار فى الصيام ، وفى هذا الخلاف مجال للنظر فى تحديد مدى الانحراف والمرض المسوغين إفطار الصائم ، فعلى الفقيه الإحاطة بكل ذلك وتقربه من المشقة الحاصلة للمسافر وللمرأة الحائض .

وقوله « أو على سفر » أى أو كان بحالة السفر وأصل (على) الدلالة على الاستعلاء ثم استعملت مجازا فى التمكن كما تقدم فى قوله تعالى « على هدى من ربهم » ثم شاع فى كلام العرب أن يقولوا فلان على سفر أى مسافر ليكون نصا فى التلبس ، لأن اسم الفاعل يحتمل الاستقبال فلا يقولون على سفر للعازم عليه وأما قول . . . . .

ماذَا على البدر المحجَّبِ لو سَفَر   إِن المعذَّب فى هواه على سفر

أراد أنه على وشك الممات فخطأ من أخطاء المولدين فى العربية ، فنبه الله تعالى بهذا اللفظ المستعمل فى التلبس بالفعل ، على أن المسافر لا يفطر حتى يأخذ فى السير فى السفر دون مجرد النية ، والمسألة مختلف فيها فعن أنس بن مالك أنه أراد السفر فى رمضان فرُحِّلتْ دابتُه ولَبِسَ ثياب السفر وقد تقارب غروب الشمس فدعا بطعام فأكل منه ثم رَكِب وقال: هذه السنة، رواه الدارقطنى ، وهو قول الحسن البصرى ، وقال جماعة: إذا أصبح مقيما ثم سافر

بعد ذلك فلا يفطر يومه ذلك وهو قول الزهرى ، ومالك والشافعى والأوزاعى وأبى حنيفة وأبى ثور ، فإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة ، وبالغ بعض المالكية فقال: عليه الكفارة وهو قول ابن كنانة والمخزومى، ومن العجب اختيار ابن العربى إياه ، وقال أبو عمر بن عبدالبر: ليس هذا بشيء لأن الله أباح له الفطر بنص الكتاب ، ولقد أجاد أبو عمر ، وقال أحمد وإسحاق والشّعْبي: يفطر إذا سافر بعد الصبح ورووه عن ابن عمر وهو الصحيح الذى يشهد له حديث ابن عباس فى صحيحى البخارى ومسلم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة ، فصام حتى بلغ عُسْفَانَ ثم دعا بماء فرفعه إلى يديه لِيُرِيَه فَأَفْطَرَ حتى قدِم مكة ، قال القرطبي : وهذا نص فى الباب فسقط ما يخالفه .

وإنما قال تعالى « فعدة من أيام أخر » ولم يقل : فصيام أيام أخر ، تنصيصاً على وجوب صوم أيام بعدد أيام الفطر فى المرض والسفر ؛ إذ العدد لا يكون إلا على مقدار مماثل .

فمن للتبعيض إن اعتبر أيام أعم من أيام العدة أى من أيام الدهر أو السنة ، أو تكون من تمييز عدة أى عدة هى أيام مثل قوله « بخمسة آلاف من الملائكة » ، ووصف الأيام بأُخر وهو جمع الأُخرى اعتباراً بتأنيث الجمع ؛ إذ كل جمع مؤنث ، وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى آنفا « أيّاماً معدوداتٍ » قال أبو حيّان : واختير فى الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى لئلا يظن أنه وصف لعدة ، وفيه نظر ؛ لأن هذا الظن لا يوقع فى لَبس ؛ لأن عدة الأيام هي أيام فلا يعتنى بدفع مثل هذا الظن ، فالظاهر أن العدول عن أخرى لمراعاة صيغة الجمع فى الموصوف مع طلب خفة اللفظ .

ولفظ (أخر) ممنوع من الصرف فى كلام العرب . وعلل جمهور النحويين منعه من الصرف على أصولهم بأن فيه الوصفية والعدل ، أما الوصفية فظاهرة وأما العدل فقالوا : لما كان جمع آخَر ومفرده بصيغة اسم التفضيل وكان غير معرَّف باللام كان حقه أن يلزم الإفرادَ والتذكير جريا على سَنن أصله وهو اسم التفضيل إذا جرد من التعريف باللام ومن الإضافة إلى المعرفة أنه يَلزَمُ الإفرادَ والتذكير فلما نطقَ به العرب مطابقاً لموصوفه فى التثنية والجمع علمنا أنهم عدلوا به عن أصله (والعدول عن الأصل يوجب الثقل على اللسان ؛ لأنه غير معتاد الاستعمال) فخففوه لمنعه من الصرف وكأنهم لم يفعلوا ذلك فى تثنيته وجمعه بالألف والنون لقلة وقوعهما ، وفيه ما فيه .

ولم تبين الآية صفة قضاء صوم رمضان ، فأطلقت عدة من أيام أخر ، فلم تبين أتكون متتابعة أم يجوز تفريقها، ولا وجوبَ المبادرة بها أو جوازَ تأخيرها ، ولا وجوبَ الكفارة على الفطر متعمداً فى بعض أيام القضاء، ويتجاذب النظر فى هذه الثلاثة دليلُ التمسك بالإطلاق لعدم وجود ما يقيده كما يتمسك بالعام إذا لم يظهر المخصص ، ودليل أن الأصل فى قضاء العبادة أن يكون على صفة العبادة المقضية .

فأما حكم تتابع أيام القضاء ، فروى الدارقطنى بسند صحيح قالت عائشة نزلت « فعدة من أيام أخر متتابعات » فسقطت متتابعات ، تريد نسخت وهو قول الأئمة الأربعة وبه قال من الصحابة أبو هريرة ، وأبو عبيدة ، ومعاذ بن جبل ، وابن عباس ، وتلك رخصة من الله ، ولأجل التنبيه عليها أطلق قوله « من أيام أخر » ولم يقيد بالتتابع كما قال فى كفارة الظهار وفى كفارة قتل الخطأ .

فلذلك ألغى الجمهور إعمال قاعدة جريان قضاء العبادة على صفة المقضى ولم يقيدوا مطلق آية قضاء الصوم بما قُيِّدَت به آية كفارة الظهار وكفارة قتل الخطأ .

وفى الموطأ عن ابن عمر أنه يقول : يصوم قضاء رمضان متتابعا من أفطره من مرض أو سفر ، قال الباجى فى المنتقى : يحتمل أن يريد به الوجوب وأن يريد الاستحباب .

وأما المبادرة بالقضاء ، فليس فى الكتاب ولا فى السنة مايقتضيها ، وقوله هنا « فعدة من أيام أُخر » مراد به الأمر بالقضاء ، وأصل الأمر لا يقتضى الفور ، ومضت السنة على أن قضاء رمضان لا يجب فيه الفور بل هو موسَّع إلى شهر شعبان من السنة الموالية للشهر الذى أفطر فيه ، وفى الصحيح عن عائشة قالت : يكون علىَّ الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا فى شعبان . وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب الفور ، وبذلك قال جمهور العلماء وشذ داود الظاهرى فقال : يشرع فى قضاء رمضان ثانى يوم من شوال المعاقب له .

وأما من أفطر متعمدا فى يوم من أيام قضاء رمضان فالجمهور على أنه لا كفارة عليه ؛ لأن الكفارة شرعت حفظا لحرمة شهر رمضان وليس لأيام القضاء حرمة وقال قتادة : تجب عليه الكفارة بناء على أن قضاء العبادة يساوى أصله .

﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ ﴾

عطف على قوله « عليكم الصيام » والمعطوف بعض المعطوف عليه فهو فى المعنى كبدل البعض أى وكتب على الذين يطيقونه فدية ؛ فإن الذين يطيقونه بعض المخاطبين بقوله « كتب عليكم الصيام » .

والمطيق هو الذى أطاق الفعل أى كان فى طوقه أن يفعله ، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة العجز ، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة : هذا ما لا يطاق ، وفسرها الفراء بالَجهد بفتح الجيم وهو المشقة ، وفى بعض روايات صحيح البخارى عن ابن عباس قرأ : وعلى الذين يُطَوَّقونه فلايطيقونه . وهى تفسير فيما أحسب، وقد صدر منه نظائر من هذه القراءة ، وقيل الطاقة القدرة مطلقا .

فعلى تفسير الإطاقة بالَجهد فالآية مراد منها الرخصة على من تشتد به مشقة الصوم فى الإفطار والفدْية .

وقد سمَّوا من هؤلاء الشيخَ الهرم والمرأةَ المرضعَ والحاملَ فهؤلاء يفطرون ويطعمون عن كل يوم يفطرونه وهذا قول ابن‌عباس وأنس بن مالك والحسن البصرى وإبراهيم النخعى وهو مذهب مالك والشافعى ، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطعه لم يقض مثل الهرم ، ووافق أبوحنيفة في الفطر ، إلاّ أنه لم ير الفدية إلا على الهرم لأنه لا يقضي بخلاف الحامل والمرضع ، ومرجع الاختلاف إلى أن قوله تعالى « وعلى الذين يطيقونه فدية » هل هى لأجل الفطر أم لأجل سقوط القضاء ؟ والآية تحتملهما إلا أنها فى الأول أظهر ، ويؤيد ذلك فعل السلف ، فقد كان أنس بن مالك حين هرم وبلغ عَشْرا بعدالمائة يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا خبزا ولحما .

وعلى تفسير الطاقة بالقدرة فالآية تدل على أن الذى يقدر على الصوم له أن يعوضه بالإطعام ، ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا فى حمل الآية عليه : إنها حينئذ تضمنت حكما كان فيه توسعة ورخصة ثم انعقد الإجماع على نسخه ، وذكر أهل الناسخ والمنسوخ أن ذلك فُرِض فى أول الإسلام لما شق عليهم الصوم ثم نسخ بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ونقل ذلك عن ابن‌عباس وفى البخارى عن ابن عمر وسلَمَة بن الأكْوَع

نسختها آية شهر رمضان ثم أخرج عن ابن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نَزَل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكينا تركَ الصوم من يطيقه ورخص لهم فى ذلك فنسَختها « وأن تصوموا خير لكم » ، ورويت فى ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع فى تدرج تشريع التكاليف التى فيها مشقة على الناس من تغيير معتادهم كما تدرج فى تشريع منع الخمر . ونلحق بالهرم والمرضع والحامل كلَّ من تلحقه مشقة أو توقُّع ضر مثلهم وذلك يختلف باختلاف الأمزجة واختلاف أزمان الصوم من اعتدال أو شدة برد أو حَر ، وباختلاف أعمال الصائم التى يعملها لاكتسابه من الصنائع كالصائغ والحدَّاد والحمامى وخدمة الأرض وسير البريد وحَمْل الأمتعة وتعبيد الطرقات والظِّئْر .

وقد فسرت الفدية بالإطعام إما بإضافة المبيَّن إلى بيانه كما قرأ نافع وابن ذكوان عن ابن عامر وأبو جعفر : فديةُ طعام مساكين ، بإضافة فدية إلى طعام ، وقرأه الباقون بتنوين فدية وإبدال طعام من فدية .

وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر مساكين بصيغة الجمع جمع مسكين ، وقرأه الباقون بصيغة المفرد ، والإجماع على أن الواجب إطعام مسكين ، فقراءة الجمع مبنية على اعتبار جَمْع الذين يطيقونه من مقابلة الجمع بالجمع مثل ركب الناس دوابهم ، وقراءة الإفراد اعتبار بالواجب على آحاد المفطرين .

والإطعام هو ما يشبع عادةً من الطعام المتغذى به فى البلد ، وقدره فقهاء المدينة مُدًّا بمد النبيء صلى الله عليه وسلم من بُرّ أو شعير أو تمر .

﴿ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ ﴾

تفريع على قوله : وعلى الذين يطيقونه فدية إلخ ، والتطوع : السعى فى أن يكون طائعا غير مكره أى طاع طوعا من تلقاء نفسه . والخير مصدر خار إذا حَسُن وشَرُف وهو منصوب لتضمين تطوَّعَ معنى أتى ، أو يكون خيراً صفةً لمصدر محذوف أى تطوعاً خيراً .

ولا شك أن الخير هنا متطوع به فهو الزيادة من الأمر الذى الكلام بصدده وهو الإطعام لا محالة ، وذلك إطعام غير واجب فيحتمل أن يكون المراد : فمن زاد على إطعام

مسكينٍ واحد فهو خير ، وهذا قول ابن عباس ، أو أن يكون: مَن أراد الإطعام مع الصيام ، قاله ابن شهاب ، وعن مجاهد : مَن زاد فى الإطعام على المُدّ وهو بعيد ؛ إذ ليس المُدّ مصرحاً به فى الآية ، وقد أطعم أنس بن مالك خبزا ولحما عن كل يوم أفطره حين شاخ .

وخير الثانى فى قوله « فهو خير له » يجوز أن يكون مصدرا كالأول ويكون المراد به خيرا آخر أى خير الآخرة .

ويجوز أن يكون خير الثانى تفضيلا أى فالتطوع بالزيادة أفضل من تركها وحذف المفضل عليه لظهوره .

﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ 184

الظاهر رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه فدية » فإن كان قوله ذلك نازلا فى إباحة الفطر للقادر فقوله « وأن تصوموا » ترغيب فى الصوم وتأنيس به ، وإن كان نازلا فى إباحته لصاحب المشقة كالهرِم فكذلك ، ويحتمل أن يرجع إلى قوله : ومن كان مريضاً وما بعده ، فيكون تفضيلا للصوم على الفطر إلا أن هذا فى السفر مختلف فيه بين الأئمة ، ومذهب مالك رحمه الله أن الصوم أفضل من الفطر وأما فى المرض ففيه تفصيل بحسب شدة المرض .

وقوله « إن كنتم تعلمون » تذييل أى تَعْلَمون فوائدَ الصوم على رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه » إن كان المراد بهم القادرين أى إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنيا وثوابَه أُخرى ، أو إن كنتم تعلمون ثوابه على الاحتمالات الأخر .

وجىء فى الشرط بكلمة (إنْ) لأن علمهم بالأمرين من شأنه ألّا يكون محققا ؛ لخفاء الفائدتين .

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾

قد علمت أن هذه الآيات تكملة للآيات السابقة وأن لا نسخ فى خلال هاته الآيات ، فقوله : شهر رمضان خبر مبتدأ محذوف تقديره هي أي الأيام المعدودات شهر رمضان ، والجملة

مستأنفة بيانيا ، لأن قوله « أياما معدودات » يثير سؤال السامع عن تعيين هذه الأيام ، ويؤيد ذلك قراءة مجاهد شهرا بالنصب على البدلية من أياما : بدل تفصيل .

وحذف المسند إليه جار على طريقة الاستعمال فى المسند إليه إذا تقدم من الكلام ما فيه تفصيل وتبيين لأحوال المسند إليه فهم يحذفون ضميره، وإذا جوّزتَ أن يكون هذا الكلام نسخاً لصدر الآية لم يصح أن يكون التقدير هى شهر رمضان فيتعين أن يكون شهر رمضان مبتدأ خبره قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، واقتران الخبر بالفاء حينئذ مراعاة لوصف المبتدأ بالموصول الذى هو شبيه بالشرط ومثله كثير فى القرآن وفى كلام العرب ، أو على زيادة الفاء فى الخبر كقوله :

* وقائلةٍ خَوْلَانُ فانكِحْ فَتاتَهم[1] *

أنشده سيبويه ، وكلا هذين الوجهين ضعيف .

والشهر جزء من اثنى عشر جزءاً من تقسيم السنة قال تعالى « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يومَ خَلَقَ السَّمٰواتِ والأرضَ » والشهر يبتدئ من ظهور الهلال إلى المحاق ثم ظهور الهلال مرة أخرى ، وهو مشتق من الشهرة لأن الهلال يظهر لهم فيشهرونه ليراه الناس فيثبت الشهر عندهم .

ورمضان علم وليس منقولا ؛ إذ لم يسمع مصدر على وزن الفَعَلان من رمِض بكسر الميم إذا احترق ؛ لأن الفَعَلان يدل على الاضطراب ولا معنى له هنا ، وقيل هو منقول عن المصدر . ورمضان علَم على الشهر التاسع من أشهر السنة العربية القمرية المفتتحة بالمحرم ؛ فقد كان العرب يفتتحون أشهر العام بالمحرم ؛ لأن نهاية العام عندهم هى انقضاء الحج ومدة الرجوع إلى آفاقهم ، ألا ترى أن لبيداً جعل جمادى الثانية وهو نهاية فصل الشتاء شهراً سادسا إذ قال :

حَتَّى إذا سَلخا جُمادى سِتَّةً جَزْءًا فطال صيامُه وصيامها

ورمضان ممنوع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون؛ لأنه مشتق من الرمضاء وهى الحرارة، لأن رمضان أول أشهر الحرارة بناء على ما كان من النسئ فى السنة عند العرب إذ كانت

---

(١) تمامه :

* وأكْرُومَةُ الحَيَّيْنِ خِلْوٌ كَمَا هِيَا *

السنة تنقسم إلى ستة فصول كل فصل منها شهران: الفصل الأول الخريف وشهراه محرم وصفر، الثانى ربيع الأول وهو وقت نضج الثمار وظهور الرُّطَب والتمر وشهراه شهرُ ربيع الأولُ وشهرُ ربيع الثانى على أن الأول والثانى وصف لشهر، ألا ترى أن العرب يقولون « الرطب شهرى ربيع »، الثالث الشتاء وشهراه جمادى الأولى وجمادى الثانية قال حاتم :

فى ليلةٍ من جمادَى ذاتِ أَنْدِيَةٍ لاَ يُبْصِرُ الكَلْبُ مِن ظَلْمَائِها الطُّنُبَا

لاَ يَنبَحُ الكلبُ فيهاغيرَ واحِدَةٍ حتَّى يَلُفَّ عَلَى خَيشُومِهِ الذَّنبَا

الرابع الربيع الثانى ــ والثانى وصف للربيع ــ وهذا هو وقت ظهور النَّور والكَمْأَةِ وشهراه رجبٌ وشعبان، وهو فصل الدَّر والمطَر قال النابغة يذكر غَزوات النعمان ابن الحارث :

وكانَتْ لَهُمْ رِبْعِيَّةٌ يَحْذَرُونَها إذا خَضْخَضَتْ ماءَ السماءِ القبائِلُ

وسَمَّوه الثانى لأنه يجىء بعد الربيعِ الأول فى حساب السنة، قال النابغة :

فإن يَهلك أبو قابُوسَ يَهلِكْ رَبِيعُ الثَّانِ والبَلَدُ الحَرَامُ

فى رواية وروى « ربيعُ الناس »، وسموا كلا منهما ربيعا لأنه وقت خصب، الفصل الخامس، الصيف وهو مبدأ الحر وشهراه رمضان وشوال، لأن النوق تشول أذنابها فيه تطرد الذباب.

السادس القيظ وشهراه ذو القعدة وذو الحجة وبعض القبائل تقسم السنة إلى أربعة، كل فصل له ثلاثة أشهر؛ وهى الربيع وشهوره رجب وشعبان ورمضان، والصيف وشهوره شوال وذو القعدة وذو الحجة، والخريف وشهوره محرم وصفر والربيع الأول، والشتاء وشهوره شهر ربيع الثانى ــ على أن الأول والثانى وصفان لشهر لا لربيع ــ وجمادى الأولى وجمادى الثانية.

ولما كانت أشهر العرب قمرية وكانت السنة القمرية أقل من أيام السنة الشمسية التى تجىء بها الفصول تنقص أحد عشر يوماً وكسراً، وراموا أن يكون الحج فى وقت الفراغ من الزروع والثمار ووقت السلامة من البرد وشدة الحر جعلوا للأشهر كبساً بزيادة شهر فى السنة بعد ثلاث سنين وهو المعبر عنه بالنسىء.

وأسماء الشهور كلها أعلام لها عدا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثانى فلذلك وجب ذكر لفظ الشهر معهما ثم وصفه بالأول والثانى ؛ لأن معناد الشهر الأول من فصل الربيع أعنى الأول ، فالأول والثانى صفتان لشهر ، أما الأشهر الأخرى فيجوز فيها ذكر لفظ الشهر بالإضافة من إضافة اسم النوع إلى واحده مثل شجر الأراك ومدينة بغداد ، وبهذا يشعر كلام سيبويه والمحققين فمن قال : إنه لا يقال رمضان إلا بإضافة شهر إليه بناء على أن رمضان مصدر ، حتى تكلف لمنعه من الصرف بأنه صار بإضافة شهر إليه علما فمنع جزء العلم من الصرف كما منع هريرة فى أبى هريرة فقد تكلف شططا وخالف ما روى من قول النبىء صلى الله عليه وسلم « من صام رمضان إيمانا واحتسابا » بنصب رمضان وإنما انجر إليهم هذا الوهم من اصطلاح كتاب الديوان كما فى أدب الكاتب .

وإنما أضيف لفظ الشهر إلى رمضان فى هذه الآية مع أن الإيجاز المطلوب لهم يقتضى عدم ذكره إما لأنه الأشهر فى فصيح كلامهم وإما للدلالة على استيعاب جميع أيامه بالصوم ؛ لأنه لو قال رمضان لكان ظاهراً لا نصا ، لا سيما مع تقدم قوله « أياما » فيتوهم السامعون أنها أيام من رمضان .

فالمعنى أن الجزء المعروف بشهر رمضان من السنة العربية القمرية هو الذى جعل ظرفا لأداء فريضة الصيام المكتوبة فى الدين فكلما حل الوقت المعيّن من السنة المسمى بشهر رمضان فقد وجب على المسلمين أداء فريضة الصوم فيه ، ولما كان ذلك حلوله مكررا فى كل عام كان وجوب الصوم مكررا فى كل سنة إذ لم ينط الصيام بشهر واحد مخصوص ولأن ما أجرى على الشهر من الصفات يحقق أن المراد منه جميعُ الأزمنة المسماةُ به طول الدهر .

وظاهر قوله « الذى أنزل فيه القرآن » أن المخاطبين يعلمون أن نزول القرآن وقع فى شهر رمضان ، لأن الغالب فى صلة الموصول أن يكون السامع عالما باختصاصها بمن أجرى عليه الموصول ، ولأن مثل هذا الحدَث الدينى من شأنه ألا يخفى عليهم ، فيكون الكلام تذكيرا بهذا الفضل العظيم ، ويجوز أيضا أن يكون إعلاما بهذا الفضل وأجرى الكلام على طريقة الوصف بالموصول للتنبيه على أن الموصوف مختص بمضمون هذه الصلة بحيث تجعل طريقا لمعرفته ، ولا نسلم لزوم علم المخاطب باتصاف ذي الصلة بمضمونها في التعريف بالموصولية بل ذلك غَرض أغلبي كما يشهد به تتبع كلامهم ، وليس المقصود الإخبارَ عن

شهر رمضان بأنه أنزل فيه القرآن ، لأن تركيب الكلام لا يسمح باعتباره خبرا لأن لفظ شهر رمضان خبر وليس هو مبتدأ ، والمراد بإنزال القرآن ابتداء إنزاله على النبيء صلى الله عليه وسلم ، فإن فيه ابتداء النزول من عام واحد وأربعين من الفيل فعبر عن إنزال أوله باسم جميعه ؛ لأن ذلك القدْر المنزل مقدَّرٌ إلحاق تكملته به كما جاء فى كثير من الآيات مثل قوله « وهذا كتاب أنزلناه مبارك » وذلك قبل إكمال نزوله فيشمل كل ما يلحق به من بعد ، وقد تقدم عند قوله : « والذين يؤمنون بما أنزل إليك » ومعنى « أنزل فيه القرآن » أنزل فى مثله ؛ لأن الشهر الذى أنزل فيه القرآن قد انقضى قبل نزول آية الصوم بعدة سنين ، فإن صيام رمضان فرض فى السنة الثانية للهجرة فَبَيْن فرض الصيام والشهرِ الذى أنزل فيه القرآن حقيقةً عدةُ سنين فيتعين بالقرينة أن المراد أنزل فى مثله أى فى نظيره من عام آخر .

فقد جعل الله للمواقيت المحدودة اعتباراً يشبه اعتبار الشيء الواحد المتجدد ، وإنما هذه اعتبار للتذكير بالأيام العظيمة المقدار كما قال تعالى « وذكِّرْهم بأيام الله » ، فخلع الله على المواقيت التى قارنها شيء عظيم فى الفضل أن جعل لتلك المواقيت فضلا مستمرا تنويها بكونها تذكرة لأمر عظيم ، ولعل هذا هو الذى جعَل الله لأجله سنة الهدى فى الحج ، لأن فى مثل ذلك الوقت ابتلَى الله إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وأظهر عَزْم إبراهيم وطاعته ربه ومنه أخذ العلماء تعظيم اليوم الموافق ليوم ولادة النبيء صلى الله عليه وسلم ، ويجيء من هذا إكرام ذرية رسول الله وأبناء الصالحين وتعظيم ولاة الأمور الشرعية القائمين مقام النبيء صلى الله عليه وسلم فى أعمالهم من الأمراء والقضاة والأئمّة .

وهذا يدل على أن مراد الله تعالى من الأمة صوم ثلاثين يوما متتابعة مضبوطة المبدأ والنهاية متحدة لجميع المسلمين .

ولما كان ذلك هو المراد وُقِّتَ بشهر معيَّن وجعل قمريا لسهولة ضبط بدئه ونهايته برؤية الهلال والتقدير ، واختير شهر رمضان من بين الأشهر لأنه قد شُرف بنزول القرآن فيه ، فإن نزول القرآن لما كان لقصد تنزيه الأمة وهداها ناسب أن يكون مابه تطهير النفوس والتقرب من الحالة المَلَكية واقعا فيه ، والأغلب على ظنى أن النبيءَ صلى الله عليه وسلم كان يصوم أيام تحنثه فى غار حراء قبل أن يُنزل عليه الوحى إلهاما من الله تعالى وتلقينا لبقية

من الملة الحنيفية فلما أنزل عليه الوحي في شهر رمضان أمر الله الأمة الإسلامية بالصوم في ذلك الشهر ، روى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : جاورت بحراء شهرَ رمضان ، وقال ابن سعد : جاءه الوحى وهو فى غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان .

وقوله « هدى للناس وبينٰت من الهدى » حالان من القرآن إشارة بهما إلى وجه تفضيل الشهر بسبب ما نزل فيه من الهدى والفرقان .

والمراد بالهدى الأول : ما فى القرآن من الإرشاد إلى المصالح العامة والخاصة التى لا تنافى العامة ، وبالبينات من الهدى : مافى القرآن من الاستدلال على الهدى الخفى الذى ينكره كثير من الناس مثل أدلة التوحيد وصدق الرسول وغير ذلك من الحجج القرآنية . والفرقان مصدر فرق وقد شاع فى الفَرق بين الحق والباطل أى إعلان التفرقة بين الحق الذى جاءهم من الله وبين الباطل الذى كانوا عليه قبل الإسلام ، فالمراد بالهدى الأول : ضرب من الهدى غير المراد من الهدى الثانى ، فلا تكرار .

﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾

تفريع على قوله « شهر رمضان الذى أُنزل فيه القرءان » الذى هو بيان لقوله « كُتب عليكم الصيام » كما تقدم فهو رجوع إلى التبيين بعد الفصل بما عقب به قوله « كُتب عليكم الصيام » من استيناس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من عوده على نفوس الصائمين بالتقوى وما حف الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام .

وضمير « منكم » عائد إلى « الذين ءامنوا » مثل الضمائر التى قبله ، أى كل من حضر الشهر فليصمه ، و « شَهِدَ » يجوز أن يكون بمعنى حضر كما يقال : إن فلانا شهد بَدْرا وشهد أُحُدا وشهد العقبة أو شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أى حضرها فنصب الشهر على أنه مفعول فيه لفعل شَهِد أى حضر فى الشهر أى لم يكن مسافرا ، وهو المناسب لقوله بعده « ومَن كان مريضاً أو على سَفَر» إلخ .

أى فمن حضر فى الشهر فليصمه كله ويُفهم أن مَن حضر بعضه يصوم أيام حضوره .

ويجوز أن يكون « شَهِدَ » بمعنى عَلِم كقوله تعالى « شهد الله أنه لا إلٰهَ إلّا هو » فيكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف أى علم بحلول الشهر ، وليس شهد بمعنى رأى ؛ لأنه لا يقال : شهد بمعنى رأى ، وإنما يقال شَاهد ، ولا الشهر هنا بمعنى هلاله بناء على أن الشهر يطلق على الهلال كما حكوه عن الزجاج وأنشد فى الأساس قول ذى الرمة :

فأصبح أَجلَى الطَّرْفِ ما يستزيده ... يَرَى الشهرَ قبل الناس وهو نَحيل

أى يرى هلال الشهر ؛ لأن الهلال لا يصح أن يتعدى إليه فعل شهد بمعنى حضر ومَن يفهم الآية على ذلك فقد أخطأ خطأ بينا وهو يفضى إلى أن كل فرد من الأمة معلق وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان فمن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل، ولهذا فليس فى الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما بينته السنة بحديث (لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإنْ غُمَّ عليكم فاقدروا له) وفى معنى الإقدار له محامل ليست من تفسير الآية .

وقرأ الجمهور : القُرْءان بهمزة مفتوحة بعد الراء الساكنة وبعد الهمزة ألف ، وقرأهُ ابن كثير براء مفتوحة بعدها ألف على نقل حركة الهمزة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف.

وقوله « ومَن كان مريضاً أو على سفر فعدةٌ » قالوا فى وجه إعادته مع تقدم نظيره فى قوله « فمن كان منكم مريضاً » أنه لما كان صوم رمضان واجبا على التخيير بينه وبين الفدية بالإطعام بالآية الأولى وهى « كُتب عليكم الصيام إلخ » وقد سقط الوجوب عن المريض والمسافر بنصها فلما نسخ حكم تلك الآية بقوله « شهر رمضان » الآية وصار الصوم واجبا على التعيين خيف أن يظُنّ الناس أن جميع ما كان فى الآية الأولى من الرخصة قد نسخ فوجب الصوم أيضا حتى على المريض والمسافر فأعيد ذلك فى هذه الآية الناسخة تصريحا ببقاء تلك الرخصة ، ونُسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحضر والصحة لا غير ، وهو بناء على كون هاته الآية ناسخة للتى قبلها ، فإن درجنا على أنهما نزلتا فى وقت واحد كان الوجه فى إعادة هذا الحكم هو هذا الموضع الجدير بقوله « ومَن كان مريضاً » لأنه جاء بعد تعيين أيام الصوم ، وأما ما تقدم فى الآية الأولى فهو تعجيل بالإعلام بالرخصة رفقاً بالسامعين ، أو أن إعادته لدفع توهم أن الأول منسوخ بقوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إذا كان

شهد بمعنى تحقق وعَلِم ، مع زيادة فى تأكيد حكم الرخصة ولزيادة بيان معنى قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾

استئناف بيانى كالعلة لقوله « ومَن كان مريضاً إلخ » بيَّن به حكمة الرخصة أى شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة .

وقوله « ولا يريد بكم العسر » نفى لضد اليسر ، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملةُ قصر نحو أن يقول : ما يريد بكم إلا اليسر ، لكنه عُدل عن جملة القصر إلى جملتى إثبات ونفى لأن المقصود ابتداءً هو جملة الإثبات لتكون تعليلا للرخصة ، وجاءت بعدها جملة النفى تأكيداً لها ، ويجوز أن يكون قوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » تعليلا لجميع ما تقدم من قوله « كُتب عليكم الصيام » إلى هنا فيكون إيماء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح فى صورة المشقة والعسر فإن فى طيها من المصالح ما يدل على أن الله أراد بها اليسر أى تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم .

وقرأ الجمهور : اليُسْر والعُسْر بسكون السين فيهما ، وقرأه أبو جعفر بضم السين ضمةَ إتباع

﴿ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ 185

عطف على جملة «يريد الله بكم اليسر» الخ ؛ إذ هى فى موقع العلة كما علمتَ ؛ فإن مجموعَ هذه الجمل الأربع تعليل لما قبلها من قوله « فمن شهد منكم الشهر » إلى قوله « فعدة من أيام أخر » .

واللام فى قوله « ولتكبروا » تسمى شبه الزائدة وهى اللام التى يكثر وقوعها بعد فعل الإرادة وفعل الأمر أى مادة أَمَرَ اللذين مفعولهما أنْ المصدرية مع فعلها ، فحق ذلك

المفعول أن يتعدى إليه فعل الإرادة وفعل مادة الأمر بنفسه دون حرف الجر ولكن كثر في الكلام تعديته باللام نحو قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » قال في الكشاف : أصله يريدون أن يطفئوا ، ومنه قوله تعالى « وأمرت لأن أكون أول المسلمين » والفعل الذى بعد اللام منصوب بأنْ ظاهرةٍ أو مقدرةٍ .

والمعنى : يريد الله أن تُكملوا العدة وأن تُكبروا الله ، وإكمالُ العدة يحصل بقضاء الأيام التى أفطرها مَن وجب عليه الصوم ليأتى بعدة أيام شهر رمضان كاملة ، فإن فى تلك العدة حكمة تجب المحافظة عليها ، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبرخصة الإفطار لصاحب العذر حصلت رحمة التخفيف .

وقرأ الجمهور : ولتُكْملوا بسكون الكاف وتخفيف الميم مضارع أكمل وقرأه أبو بكر عن عاصم ويعقوب بفتح الكاف وتشديد الميم مضارع كَمَّل .

وقوله « ولتكبروا الله على ما هداكم » عطف على قوله « ولتكملوا العدة » وهذا يتضمن تعليلا وهو فى معنى علة غيرِ متضمنةٍ لحكمة ولكنها متضمنة لمقصد إرادة الله تعالى وهو أن يكبروه .

والتكبير تفعيل مراد به النسبة والتوصيف أى أن تنسبوا الله إلى الكبر والنسبة هنا نسبة بالقول اللسانى ، والكِبَر هنا كبر معنوى لا جسمى فهو العظمة والجلال والتنزيه عن النقائص كلها ، أى لتصفوا الله بالعظمة ، وذلك بأن تقولوا : الله أكبر ، فالتفعيل هنا مأخوذ من فَعَّلَ المنحوتِ من قولٍ يقوله ، مثل قولهم : بَسْمل وحَمْدل وهَلَّل وقد تقدم عند الكلام على البسملة ، أى لتقولوا : الله أكبر ، وهى جملة تدل على أن الله أعظم من كل عظيم فى الواقع كالحكماء والملوك والسادة والقادة ، ومن كل عظيم فى الاعتقاد كالآلهة الباطلة ، وإثبات الأعظمية لله فى كلمة (اللهُ أكبر) كناية عن وحدانيته بالإلهية ، لأن التفضيل يستلزم نقصان من عداه والناقص غير مستحق للإلهية ، لأن حقيقتها لا تلاقى شيئا من النقص ، ولذلك شُرع التكبير فى الصلاة لإبطال السجود لغير الله ، وشُرع التكبير عند نحر البُدْن فى الحج لإبطال ما كانوا يتقربون به إلى أصنامهم ، وكذلك شرع التكبير عند انتهاء الصيام بهذه الآية ، فمن أجل ذلك مضت السنة بأن يكبر المسلمون عند الخروج إلى صلاة العيد ويكبر الإمام فى خطبة العيد .

وفى لفظ التكبير عند انتهاء الصيام خصوصية جليلة وهى أن المشركين كانوا يتزلفون إلى آلهتهم بالأكل والتلطيخ بالدماء ، فكان لقول المسلم : الله أكبر ، إشارة إلى أن الله يعبد بالصوم وأنه متنزه عن ضراوة الأصنام .

وقوله « ولعلّكم تشكرون » تعليل آخر وهو أعم من مضمون جملة « ولتكبروا الله على ما هداكم » فإن التكبير تعظيم يتضمن شكرا والشكر أعم ، لأنه يكون بالأقوال التي فيها تعظيم لله تعالى ويكون بفعل القُرب من الصدقات فى أيام الصيام وأيام الفطر ، ومن مظاهر الشكر لبس أحسن الثياب يوم الفطر .

وقد دلت الآية على الأمر بالتكبير ؛ إذ جعلتْه مما يريده الله ، وهو غير مفصَّل فى لفظ التكبير ، ومجملٌ فى وقت التكبير ؛ وعدده ، وقد بينت السنة القولية والفعلية ذلك على اختلاف بين الفقهاء فى الأحوال .

فأما لفظ التكبير فظاهر الآية أنه كل قول فيه لفظ الله أكبر ، والمشهور فى السنة أنه يكرر الله أكبر ثلاثا ، وبهذا أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك والشافعى : إذا شاء المرء زاد على التكبير تهليلا وتحميدا فهو حسن ولا يترك الله أكبر، فإذا أراد الزيادة على التكبير كبر مرتين ثم قال : لا إله إلا الله والله أكبر اللهُ أكبر ولله الحمد وهو قول ابن عمر وابن عباس ، وقال أحمد : هو واسع، وقال أبو حنيفة : لا يجزئ غير ثلاث تكبيرات.

وأما وقته : فتكبير الفطر يبتدئ من وقت خروج المصلى من بيته إلى محل الصلاة ، وكذلك الإمامُ ومَنْ خرج معه ، فإذا بلغ محل الصلاة قطع التكبير ، ويسن فى أول كل ركعة من ركعتي صلاة العيد افتتاح الأولى بسبع تكبيرات والثانية بست ، هذا هو الأصح مما ثبت فى الأخبار وعمل به أهل المدينة من عهد النبيء عليه الصلاة والسلام فما بعده وتلقاه جمهور علماء الأمصار ، وفيه خلاف كثير لا فائدة فى التطويل بذكره والأمر واسع ، ثم يكبر الإمام فى خطبة صلاة العيد بعد الصلاة ويكبر معه المصلون حين تكبيره وينصتون للخطبة فيما سوى التكبير .

وقال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعُروة بن الزبير والشافعى : يكبر الناس من وقت استهلال هلال الفطر إلى انقضاء صلاة العيد ثم ينقطع التكبير، هذا كله فى الفطر فهو مورد الآية التى نحن بصدد تفسيرها .

فأما فى الأضحى فيزاد على ما يذكر فى الفطر التكبير عقب الصلوات المفروضة من صلاة الظهر من يوم الأضحى إلى صلاة الصبح من اليوم الرابع منه ، ويأتى تفصيله فى تفسير قوله تعالى « واذكروا الله فى أيام معدودات » .

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ 186

الجملة معطوفة على الجمل السابقة المتعاطفة أى لتكملوا العدة ، ولتكبروا ، ولعلكم تشكرون ، ثم التفت إلى خطاب النبىء صلى الله عليه وسلم وحده لأنه فى مقام تبليغ فقال : « وإذا سألك عبادى عنى » ، أى العباد الذين كان الحديث معهم ، ومقتضى الظاهر أن يقال « ولعلكم تشكرون » وتدعون فأستجيب لكم إلا أنه عدل عنه ليحصل فى خلال ذلك تعظيمُ شأن النبىء صلى الله عليه وسلم بأنه يَسأله المسلمون عن أمر الله تعالى ، والإشارةُ إلى جواب من عسى أن يكونوا سألوا النبىء صلى الله عليه وسلم عن كيفية الدعاء هل يكون جهرا أو سرا ، وليكون نظم الآية مؤذناً بأن الله تعالى بعد أن أمرهم بما يجب له عليهم أكرمهم فقال : وإذا سألوا عن حقهم علىّ فإنى قريب منهم أجيب دعوتهم ، وجُعل هذا الخير مرتبا على تقدير سؤالهم إشارة إلى أنهم يهجس هذا فى نفوسهم بعد أن يسمعوا الأمر بالإكمال والتكبير والشكر أن يقولوا : هل لنا جزاء على ذلك ؟ وأنهم قد يحجمون عن سؤال النبىء صلى الله عليه وسلم عن ذلك أدبا مع الله تعالى فلذلك قال تعالى « وإذا سألك » الصريح بأن هذا سيقع فى المستقبل .

واستعمال مثل هذا الشرط مع مادة السؤال لقصد الاهتمام بما سيذكر بعده استعمال معروف عند البلغاء قال علقمة :

فَإِنْ تسألونى بالنِّساء فإننى خَبير بِأَدْواءِ النساءِ طَبِيبُ

والعلماء يفتتحون المسائل المهمة فى كتبهم بكلمة (فإن قلت) وهو اصطلاح الكشاف .
ويؤيد هذا تجريد الجواب من كلمة قل التى ذكرت فى مواقع السؤال من القرآن نحو « يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت» «ويسألونك عن اليتمى قل إصلاح لهم خير » ، مع ما فى هذا النظم العجيب من زيادة إخراج الكلام فى صورة الحكم الكلى إذ جاء بحكم عام

فى سياق الشرط فقال « سألك عبادى » وقال « أجيب دعوة الداع » ولو قيل وليدعونى فأستجيب لهم لكان حكماً جزئياً خاصاً بهم ، فقد ظهر وجه اتصال الآية بالآيات قبلها ومناسبتها لهن وارتباطها بهن من غير أن يكون هنالك اعتراض جملة .

وقيل إنها جملة معترضة اقترنت بالواو بين أحكام الصيام للدلالة على أن الله تعالى مجازيهم على أعمالهم وأنه خبير بأحوالهم ، قيل إنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر للدلالة على أن الدعاء يجب أن يسبقه الثناء .

والعباد الذين أضيفوا إلى ضمير الجلالة هم المؤمنون لأن الآيات كلها فى بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائه وهو من شعار المسلمين ، وكذلك اصطلاح القرآن غالبا فى ذكر العباد مضافا لضمير الجلالة ، وأما قوله تعالى « ءأنتم أضللتم عبادى هؤلاء » بمعنى المشركين فاقتضاه أنه فى مقام تنديمهم على استعبادهم للأصنام .

وإنما قال تعالى « فإنى قريب » ولم يقل : فقل لهم إنى قريب ـ إيجازا لظهوره من قوله: « وإذا سألك عبادى عنى » ، وتنبيهاً على أن السؤال مفروض غير واقع منهم بالفعل ، وفيه لطيفة قرآنية وهى إيهام أن الله تعالى تولىَّ جوابهم عن سؤالهم بنفسه إذ حذف فى اللفظ ما يدل على وساطة النبىء صلى الله عليه وسلم تنبيها على شدة قرب العبد من ربه فى مقام الدعاء .

واحتيج للتأكيد بإنَّ ، لأن الخبر غريب وهو أن يكون تعالى قريبا مع كونهم لا يرونه .

وأجيبُ خبر ثان لإنَّ وهو المقصود من الإخبار الذى قبله تمهيدا له لتسهيل قبوله .

وحذفت ياء المتكلم من قوله «دعان» فى قراءة نافع وأبى عمرو وحمزة والكسائى؛ لأن حذفها فى الوقف لغة جمهور العرب عدا أهل الحجاز، ولا تحذف عندهم فى الوصل لأن الأصل عدمه ولأن الرسم يبنى على حال الوقف ، وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب فى الوصل والوقف ، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء فى الوصل والوقف وهى لغة هذيل ، وقد تقدم أن الكلمة لو وقعت فاصلة لكان الحذف متفقا عليه فى قوله تعالى « وإياى فارهبون » فى هذه السورة.

وفى هذه الآية إيماء إلى أن الصائم مرجوٌّ الإجابة ، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان .

والآية دلت على أن إجابة دعاء الداعى تفضل من الله على عباده غير أن ذلك لا يقتضى التزام إجابة الدعوة من كل أحد وفى كل زمان ، لأن الخبر لا يقتضى العموم ، ولا يقال : إنه وقع فى حيز الشرط فيفيد التلازم، لأن الشرط هنا ربط الجواب بالسؤال وليس ربطا للدعاء بالإجابة ، لأنه لم يقل : إن دعونى أجبتهم .

وقوله « فليستجيبوا لى » تفريع على أجيبُ أى إذا كنت أجيب دعوة الداعى فليجيبوا أوامرى ، واستجاب وأجاب بمعنى واحد .

وأصل أجاب واستجاب أنه الإقبال على المنادى بالقدوم ، أو قولٌ يدل على الاستعداد للحضور نحو (لَبيك) ، ثم أطلق مجازا مشهورا على تحقيق ما يطلبه الطالب ، لأنه لما كان بتحقيقه يقطع مسألته فكأنَّه أجاب نداءه .

فيجوز أن يكون المراد بالاستجابة امتثال أمر الله فيكون « وليؤمنوا بى » عطفا مغايرا والمقصود من الأمر الأول الفعل ومن الأمر الثانى الدوام ، ويجوز أن يراد بالاستجابة ما يشمل استجابة دعوة الإيمان ، فذِكْر وليؤمنوا عطف خاص على عام للاهتمام به .

وقوله « لعلهم يرشدون » تقدم القول فى مِثله والرشد إصابة الحق وفعله كنصر وفَرِح وضَرب ، والأشهر الأول .

﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾

انتقال فى أحكام الصيام إلى بيان أعمال فى بعض أزمنة رمضان قد يظن أنها تنافى عبادة الصيام ، ولأجل هذا الانتقال فُصلت الجملة عن الجمل السابقة .

وذكروا لسبب نزول هذه الآية كلاما مضطربا غير مُبيّن فروى أبو داود عن معاذ بن جبل كان المسلمون إذا نام أحدهم إذا صلى العِشاء وسهر بعدها لم يأكل ولم يباشر أهله بعد ذلك فجاء عُمر يريد امرأته فقالت : إنى قد نمت فظن أنها تعتلُّ فباشرها ، وروى البخارى عن البراء

ابن عازب أن قيس بن صرمة جاء إلى منزله بعد الغروب يريد طعامه فقالت له امرأته : حتى نسخنَ لك شيئا فنام فجاءت امرأته فوجدته نائما فقالت : خيبةً لك فبقى كذلك فلما انتصف النهار أغمى عليه من الجوع ، وفى كتاب التفسير من صحيح البخارى عن حديث البراء ابن عازب قال : لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله وكان رجال يخونون أنفسهم فأنزل الله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » الآية ، ووقع لكعب بن مالك مثل ما وقع لعمر ، فنزلت هذه الآية بسبب تلك الأحداث ، فقيل : كان ترك الأكل ومباشرة النساء من بعد النوم أو من بعد صلاة العشاء حكما مشروعا بالسُّنة ثم نسخ ، وهذا قول جمهور المفسرين ، وأنكر أبو مسلم الأصفهانى أن يكون هذا نسخا لشىء تقرر فى شرعنا وقال : هو نسخ لما كان فى شريعة النصارى .

وما شرع الصوم إلا إمساكا فى النهار دون الليل فلا أحسب أن الآية إنشاء للإباحة ولكنها إخبار عن الإباحة المتقررة فى أصل توقيت الصيام بالنهار ، والمقصود منها إبطال شىء توهمه بعض المسلمين وهو أن الأكل بين الليل لا يتجاوز وقتين وقت الإفطار ووقت السحور وجعلوا وقت الإفطار هو ما بين المغرب إلى العشاء ، لأنهم كانوا ينامون إثر صلاة العشاء وقيامها فإذا صلوا العشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور وأنهم كانوا فى أمر الجماع كشأنهم فى أمر الطعام وأنهم لما اعتادوا جعل النوم مبدأ وقت الإمساك الليلى ظنوا أن النوم إن حصل فى غير إبانه المعتاد يكون أيضا مانعا من الأكل والجماع إلى وقت السحور وإن وقت السحور لا يباح فيه إلا الأكل دون الجماع ؛ إذ كانوا يتأثمون من الإصباح فى رمضان على جنابة ، وقد جاء فى صحيح مسلم أن أبا هريرة كان يرى ذلك يعنى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لعل هذا قد سرى إليهم من أهل الكتاب كما يقتضيه ما رواه محمد ابن جرير من طريق السدى، ولعلهم التزموا ذلك ولم يسألوا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولعل ذلك لم يتجاوز بعض شهر رمضان من السنة التى شرع لهم فيها صيام رمضان فحدثت هذه الحوادث المختلفة المتقاربة ، وذكر ابن العربى فى العارضة عن ابن القاسم عن مالك كان فى أول الإسلام من رقد قبل أن يَطْعَم لم يَطعَم من الليل شيئا فأنزل الله « فالآن باشروهن » فأكلوا بعد ذلك فقوله تعالى « علم الله » دليل على أن القرآن نزل بهذا الحكم

لزيادةالبيان؛ إذ علم الله ما ضيق به بعض المسلمين على أنفسهم وأوحى به إلى رسوله صلى الله عليه وسلم . وهذا يشير إلى أن المسلمين لم يُفشوا ذلك ولا أخبروا به رسول الله ولذلك لا نجد فى روايات البخارى والنسائى أن الناس ذكروا ذلك لرسول الله إلا فى حديث قيْس بن صِرمة عند أبى داود ولعله من زيادات الراوى .

فأما أن يكون ذلك قد شرع ثم نسخ فلا أحسبه ، إذ ليس من شأن الدين الذى شرع الصوم أولَ مرة يوماً فى السنة ثم درَّجه فشرع الصوم شهرا على التخيير بينه وبين الإطعام تخفيفا على المسلمين أن يفرضه بعد ذلك ليلا ونهارا فلا يبيح الفطر إلا ساعات قليلة من الليل .

ولَيْلةُ الصيام الليلةَ التى يعقبها صيام اليوم الموالى لها جريا على استعمال العرب فى إضافة الليلة لليوم الموالى لها إلا ليلةَ عرفة فإن المراد بها الليلة التى بعد يوم عرفة .

والرَّفث في الأساس واللسانِ أن حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذبهن ثم أطلق على الجماع كناية ، وقيل هو حقيقة فيهما وهو الظاهر ، وتعديته بإلى ليتمين المعنى المقصود وهو الإفضاء ، وقول « هن لباس لكم » جملة مستأنفة كالعلة لما قبلها أى أحل لعُسر الاحتراز عن ذلك .

ذلك أن الصوم لو فرض على الناس فى الليل وهو وقت الاضطجاع لكان الإمساك عن قربان النساء فى ذلك الوقت عنتا ومشقة شديدة ليست موجودة فى الإمساك عن قربانهن فى النهار؛ لإمكان الاستعانة عليه فى النهار بالبعد عن المرأة ، فقوله تعالى « هن لباس لكم » استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهى استعارة أحياها القرآن ، لأن العرب كانت اعتبرتها فى قولهم : لا بَسَ الشىءُ الشىءَ ، إذا اتصل به لكنهم صيروها فى خصوص زنة المفاعلة حقيقةً عُرفية فجاء القرآن فأحياها وصيَّرها استعارة أَصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية وقريبٌ منها قول امرىء القيس :

* فسُلِّى ثيابى من ثيابكِ تَنْسِلِ *

و « تختانون » قال الراغب : الاختيان ، مراودة الخيانة بمعنى أنه افتعال من الخون وأصله تَخْتَوِنُون فصارت الواو ألِفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وخيانة الأنفس تمثيل لتكليفها ما لم تكلف به كأنَّ ذلك تغريرٌ بها ؛ إذ يوهمها أن المشقة مشروعة عليها وهى ليست بمشروعة ، وهو تمثيل لمغالطتها فى الترخص بفعل ماترونه محرما عليكم فتقْدِمُون تارة

وتحجمون أخرى كمن يحاول خيانة فيكون كالتمثيل فى قوله تعالى « يُخادعون الله » .
والمعنى هنا أنكم تلجئونها للخيانة أو تنسبونها لها ، وقيل : الاختيان أشد من الخيانة كالاكتساب والكسب كما فى الكشاف قلت : وهو استعمال كما قال تعالى « ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم » .

وقوله تعالى « فالـٰن بَـٰشروهن » الأمر للإباحة ، وليس معنى قوله « فالـٰن » إشارة إلى تشريع المباشرة حينئذ بل معناه : « فالـٰن » اتضح الحكم فباشروهن ولا تختانوا أنفسكم والابتغاء الطلب ، وما كتبه الله : ما أباحه من مباشرةالنساء فى غير وقت الصيام أو اطلبوا ما قدر الله لكم من الولد تحريضا للناس على مباشرة النساء عسى أن يتكون النسل من ذلك وذلك لتكثير الأمة وبقاء النوع فى الأرض .

﴿ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ﴾

عطف على « بَـٰشروهن » ، والخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرهما يلفق به بين الثياب بشده بابرة أو مِخْيَط، يقال خاط الثوب وخَيَّطه. وفى خبر قبور بنى أمية أنهم وجدوا معاوية رضى الله عنه فى قبره كالخيط ، والخيط هنا يراد به الشعاع الممتد فى الظلام والسوادُ الممتد بجانبه قال أبو دُؤَاد من شعراء الجاهلية .

فَلَمَّا أَضَاءَت لَنَا سَدْفَةٌ[1] ولاَحَ من الصُّبح خَيْطٌ أَنَارَا

وقوله « من الفجر » منْ ابتدائيةأى الشعاع الناشىءعن الفجر وقيل بيانية وقيل تبعيضية وكذلك قول أبى دُؤَاد « من الصبح » لأن الخيط شائع فى السلك الذى يخاط به فهو قرينة إحدى المعنيين للمشترك، وجعله فى الكشاف تشبيهاً بليغا، فلعله لم يثبت عنده اشتهار إطلاقه على هذا المعنى فى غير بعض الكلام ، كالآية وبيت أبى دُؤاد ، وعندى أن القرآن ما أطلقه إلا لكونه كالنص فى المعنى المراد فى اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه لأنه ليس بتشبيه واضح.

(١) السدفة الضوء بلغة قيس والظلمة بلغة تميم فهى من الأضداد فى العربية .

وقد جيء في الغاية بحتى وبالتَّبَيُّن للدلالة على أن الإمساك يكون عند اتضاح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق ، ثم قوله تعالى « حتى يتبين » تحديد لنهاية وقت الافطار بصريح المنطوق؛ وقد علم منه لا محالة أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس في زمان رمضان إلا صوم وفطر وانتهاء أحدها مبدأ الآخر فكان قوله « أتموا الصيام إلى الَّيل » بيانا لنهاية وقت الصيام ولذلك قال تعالى « ثم أتموا » ولم يقل ثم صوموا لأنهم صائمون من قبل .

وإلى الليل غاية اختير لها (إلى) للدلالة على تعجيل الفطر عند غروب الشمس لأن إلى لا تمتد معها الغاية بخلاف حتى، فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل .

واعلم أن ثم في عطف الجمل للتراخي الرتبي وهو اهتمام بتعيين وقت الإفطار ؛ لأن ذلك كالبشارة لهم، ولا التفات إلى ما ذهب إليه أبو جعفر الخباز السمرقندي من قدماء الحنفية من الاستدلال بثم في هاته الآية على صحة تأخير النية عن الفجر احتجاجا لمذهب أبي حنيفة من جواز تأخير النية إلى الضحوة الكبرى .

بناء على أن ثم للتراخي وأن إتمام الصيام يستلزم ابتداءه فكأنه قال ثم بعد تبيين الخيطين من الفجر صوموا أو أتموا الصيام إلى الليل فينتج معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر وهو على ما فيه من التكلف والمصير إلى دلالة الإشارة الخفيفة غفلة عن معنى التراخي في عطف (ثم) للجمل .

هــذا ، وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفي نزولها مفرقة ، فروى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال « لما نزلت ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾ عمدت إلى عِقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي الأبيض من الأسود فغدوت على رسول الله فذكرتُ له ذلك فقال رسول الله : إن وِسادَك لعَرِيض، وفي رواية : إنك لعَرِيض القفا، إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار ».

ورَوَيا عن سهل بن سعد قال نزلت « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » ولم ينزل « مِن الفجر » فكانَ رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى تتبين له رؤيتهما فأنزل الله بعدُ « مِنَ الفجر » ، فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما عمله عدي ابن حاتم قد كان عمله غيره من قبلِه بمدة طويلة، فإن عَدِيا أسلَمَ سنة تسع أو سنة عشر ، وصيام رمضان فُرِض

سنة اثنتين ولا يُعقل أن يبقى المسلمون سبع أو ثمانيَ سنين فى مثل هذا الخطأ ، فحمل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع فى أول مُدة شرع الصيام ، ومحمل حديث عدى بن حاتم أن عديا وقع فى مثل الخطأ الذى وقع فيه مَن تقدموه ، فإن الذى عند مسلم عن عبد الله بن إدريس عن حصين عن الشعبى عن عدى أنه قال لما نزلت « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفَجر » إلخ فهو قد ذكر الآية مستكملة ، فيتعين أن يكون محمل حديث سهل بن سعد على أن ذلك قد عمله بعض الناس فى الصوم المفروض قبلَ فَرْض رمضان أى صوم عاشوراء أو صوم النَّذر وفى صوم التَّطوع ، فلما نزلت آية فرض رمضان وفيها « من الفجر » علموا أن ما كانوا يعملونه خطأ ، ثم حَدث مثل ذلك لعدى بن حاتم .

وحديث سهل ، لا شبهة فى صحة سنده إلا أنه يحتمل أن يكون قوله فيه ولم ينزل « من الفجر » ـ وقوله ـ فأنزل الله بعد ذلك « مِن الفجر » مرويا بالمعنى فجاء راويه بعبارات قلقة غير واضحة ، لأنه لم يقع فى الصحيحين إلا من رواية سعيد بن أبى مريم عن أبى غسان عن أبى حازم عن سهل بن سعد فقال الراوى : « فأنزل بعد ـ أو بعدَ ذلك ـ من الفجر » وكان الأوضح أن يقول فأنزل الله بعدُ « وكلوا واشربوا ـ إلى قوله ـ مِن الفجر » .

وأيًّا ما كان فليس فى هذا شىء من تأخير البيان ، لأن معنى الخيط فى الآية ظاهر للعرب ، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل المجمل ، وعدمُ فهم بعضهم المرادَ منه لا يقدح فى ظهور الظاهر ، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود ، فهموا أشهر معانى الخيط وظَنوا أن قوله « من الفجر » متعلق بفعل « يتبين » على أن تكون (مِنْ) تعليلية أى يكون تبينه بسبب ضوء الفجر ، فصنعوا ما صنعوا ولذلك قال النبىء ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعدي بن حاتم « إنّ وسادكَ لعريض ـ أو إنك لعريض القفا » كناية عن قلة الفِطنة وهى كناية موجهة من جوامع كلمه عليه السلام .

وقوله تعالى « ولا تُبَٰشروهن وأنتم عَٰكفون » عطف على قوله باشروهن لقصد أن يكون المعتكف صالحاً . وأجمعوا على أنه لا يكون إلا فى المسجد لهاته الآية ، واختلفوا فى صفة المسجد فقيل لابد من المسجد الجامع وقيل مطلق مسجد وهو التحقيق وهو مذهب

مالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله ، وأحكامه في كتب الفقه وليست من غرض هذا المفسر

﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ 187

تذييل بالتحذير من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام .

فالإشارة إلى ما تقدم ، والإخبار عنها بالحدود عيَّن أن المشار إليه هو التحديدات المشتمل عليها الكلام السابق وهي قوله : « حتى يتبين لكم الخيط ـ وقوله : إلى اليل ـ وأنتم عَٰكفون » من كل مافيه تحديد يفضي تجاوزه إلى معصية ، فلا يخطر بالبال دخول أحكام الإباحة في الإشارة مثل « أحِلّ لكم » ومثل « فالَٰٔـن بَٰشروهن » .

والحدود الحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها المرء دخل في شيء آخر ، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفي الحديث وحَدَّ حدودا فلا تعتدوها . وسيأتي زيادة بيان له في قوله تعالى « تلك حدود الله فلا تعتدوها » .

وقوله « فلا تقربوها » نهي عن مقاربتها الموقعةِ في الخروج منها على طريق الكناية لأن القرب من الحد يستلزم قصد الخروج غالبا كما قال تعالى « ولا تقْربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ، ولهذا قال تعالى في آيات أخرى « تلك حدود الله فلا تعتدوها» . كما سيأتي هنالك وفي معنى الآية حديث « من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » .

والقول في « كذَٰلك يبين الله ءاياته للناس » تقدم نظيره في قوله « وكذَٰلك جعلنَٰكم أمة وسَطا » أي كما بين الله أحكام الصيام يبين آياته للناس أي جميع آياته لجميع الناس ، والمقصد أن هذا شأن الله في إيضاح أحكامه لئلا يلتبس شيء منها على الناس ، وقوله : « لعلهم يتقون » ، أي إرادةً لاتقائهم الوقوع في المخالفة ، لأنه لو لم يبين لهم الأحكام لما اهتدوا لطريق الامتثال ، أو لعلهم يلتبسون بغاية الامتثال والإتيان بالمأمورات على وجهها فتحصل لهم صفة التقوى الشرعية ، إذ لو لم يبين الله لهم لأتوا بعبادات غير مستكملة لما أراد الله منها ؛ وهم وإن كانوا معذورين عند عدم البيان وغير مؤاخذين بإثم التقصير

إلا أنهم لا يبلغون صفة التقوى أى كمال مصادفة مراد الله تعالى ، فلعل يتقون على هذا منزل منزلة اللازم لا يقدَّر له مفعول مثل هل يستوى الذين يعلمون ، وهو على الوجه الأول محذوف المفعول للقرينة .

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 188

عطف جملة على جملة ، والمناسبة أن قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » تحذير من الجرأة على مخالفة حكم الصيام بالإفطار غير المأذون فيه وهو ضرب من الأكل الحرام فعطف عليه أكل آخر محرم وهو أكل المال بالباطل ، والمشاكلة زادت المناسبةَ قوة ، وهذا من جملة عداد الأحكام المشروعة لإصلاح ما اختل من أحوالهم فى الجاهلية ، ولذلك عطف على نظائره وهو مع ذلك أصل تشريع عظيم للأموال فى الإسلام .

كان أكل المال بالباطل شنشنة معروفة لأهل الجاهلية بل كان أكثر أحوالهم المالية فإن اكتسابهم كان من الإغارة ومن المَيسِر ، ومن غصب القوى مال الضعيف ، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام واليتامى ، ومن الغرر والمقامرة ، ومن المراباة ونحو ذلك . وكل ذلك من الباطل الذى ليس عن طيب نفس ، والأكل حقيقته إدخال الطعام إلى المعدة من الفم وهو هنا استعارة للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع ؛ لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته ، ولذلك لا يطلق على إحراق مال الغير اسم الأكل ولا يطلق على القرض والوديعة اسم الأكل ، وليس الأكل هنا استعارة تمثيلية ؛ إذ لا مناسبة بين هيئة آخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل كما لا يخفى .

والأموال جمع مال ونُعرِّفه بأنه « ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس فى تناول الضروريات والحاجات والتحسينيَّات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلا بكدح » ، فلا يعد الهواء مالا ، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالا ، ولا التراب مالا ، ولا كهوف الجبال وظلال الأشجار مالا ، ويعد الماء المحتفر بالآبار مالا ، وتراب المقاطع مالا ، والحشيش والحطب مالا ، وما ينحته المرء لنفسه فى جبلٍ مالا .

والمالُ ثلاثة أنواع : النوع الأول ما تحصل تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيء وهو الأطعمة كالحبوب ، والثمار ، والحيوان لأكله وللانتفاع بصوفه وشعره ولبنه وجلوده ولركوبه قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعَم بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين » وقال « لتركبوا منها ومنها تأكلون » وقد سمت العرب الإبل مالا قال زهير :

* صَحِيحَاتِ مَالٍ طَالِعَاتٍ بِمَخْرَمِ *

وقال عمر « لولا المال الذى أحمل عليه فى سبيل الله ما حَمَيْتُ عليهم من بلادهم شبرا » ، وهذا النوع هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها ، لأن المنفعة حاصلة به من غير توقف على أحوال المتعاملين ولا على اصطلاحات المنظمين ، فصاحبه ينتفع به زمن السلم وزمن الحرب وفى وقت الثقة ووقت الخوف وعند رضا الناس عليه وعدمه وعند احتياج الناس وعدمه ، وفى الحديث (يقول ابنُ آدَمَ مَالِي مَالِي وإنما مالك ما أكلت فأمريت أو أعطيتَ فأغنيت) فالحصر هنا للكمال فى الاعتبار من حيث النفع المادى والنفع العرضى .

النوع الثانى : ما تحصل تلك الإقامة به وبما يكمله مما يتوقف نفعه عليه كالأرض للزرع وللبناء عليها ، والنار للطبخ والإذابة ، والماء لسقى الأشجار ، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الحطب والصوف ونحو ذلك ، وهذا النوع دون النوع الثانى لتوقفه على أشياء ربما كانت فى أيدى الناس فضنت بها وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو وعورة طريق .

النوع الثالث : ما تحصل الإقامةُ بعوضه مما اصطلح البشر على جعله عوضا لما يراد تحصيله من الأشياء ، وهـذا هو المعبَّر عنه بالنَّقد أو بالعُمْلة ، وأكثر اصطلاح البشر فى هذا النوع على معدنى الذهب والفضة وما اصطلح عليه بعض البشر من التعامل بالنحاس والوَدَع والخرزات وما اصطلح عليه المتأخرون من التعامل بالحديد الأبيض وبالأوراق المالية وهى أوراق المصارف المالية المعروفة وهى حجج التزام من المصرف بدفع مقدار ما بالورقة الصادرة منه ، وهذا لا يتم اعتباره إلا فى أزمنة السلم والأَمن وهو مع ذلك متقارب الأفراد ، والأوراق التى تروجها الحكومات بمقادير مالية يتعامل بها رعايا تلك الحكومات .

وقولى فى التعريف : حاصلا بكدح ، أردت به أن شأنه أن يكون حاصلا بسعى فيه كلفة

ولذلك عبرت عنه بالكدح وذلك للإشارة إلى أن المال يشترط فيه أن يكون مكتسبا والاكتساب له ثلاثة طرق .

الطريق الأول : طريق التناول من الأرض قال تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » وقال « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » وهذا كالحطب والحشيش والصيد البرى والبحرى وثمر شجر البادية والعسل ، وهذا قد يكون بلا مزاحمة وقد يكون بمزاحمة فيكون تحصيله بالسبق كسكنى الجبال والتقاط الكمأة .

الطريق الثانى : الاستنتاج وذلك بالولادة والزرع والغرس والحلب ، وبالصنعة كصنع الحديدوالأوانى واللباس والسلاح .

الطريق الثالث : التناول من يد الغير فيما لا حاجة له به إما بتعامل بأن يعطِىَ المرء ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيره ويأخذَ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه هو ، أو بإعطاء ما جعله الناس علامة على أن مالكه جدير بأن يأخذ به ما قُدِّر بمقداره كدينار ودرهم فى شىء مقوَّم بهما ، وإما بقوة وغلبة كالقتال على الأراضى وعلى المياه .

والباطل اسم فاعل من بطل إذا ذهب ضياعا وخسرا أى بدون وجه ، ولا شك أن الوجه هو ما يرضى صاحب المال أعنى العِوض فى البيوعات وحب المحمدة فى التبرعات .

والضمائر فى مثل «ولا تأكلوا أموالكم» إلى آخر الآية عامة لجميع المسلمين ، وفعل «ولا تأكلوا» وقع فى حَيِّز النهى فهو عام ، فأفاد ذلك نهيا لِجميع المسلمين عن كُل أكل وفى جميع الأموال ، فلنا هنا جمعان جمع الآكلين وجمع الأموال المأكولة ، وإذا تقابل جمعان فى كلام العرب احتمل أن يكون من مقابلة كل فردٍ من أفراد الجمع بكل فردٍ من أفراد الجمع الآخَر على التوزيع نحو ركب القوم دوابهم وقوله تعالى « وخذوا حذركم ـ قُوا أنفسكم » ، واحتمل أن يكون كذلك لكن على معنى أن كل فرد يقابل بفرد غيره لا بفرد نفسه نحو قوله « ولا تلمزوا أنفسكم ـ و قوله ـ فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم » ، واحتمل أن يكون من مقابلة كل فرد بجميع الأفراد نحو قوله « وقهم السيئات » ، والتعويل فى ذلك على القرائن .

وقد علم أن هذين الجمعين هنا من النوع الثانى أى لا يأكل بعضهم مال بعض آخر

بالباطل ؛ بقرينة قوله : بينكم ؛ لأن بين تقتضى توسطا خلال طرفين ، فعُلم أن الطرفين آكل ومأكول منه والمال بينهما ، فلزم أن يكون الآكِل غيرَ المأكول وإلا لما كانت فائدة لقوله : بينكم .

ومعنى أكلها بالباطل أكلُها بدون وجه ، وهذا الأكل مراتب :

المرتبة الأولى : ما علمه جميع السامعين مما هو صريح فى كونه باطلا كالغصب والسرقة والحيلة .

المرتبة الثانية : ما ألحقه الشرع بالباطل فبيَّن أنه من الباطل وقد كان خفيا عنهم وهذا مثل الربا ؛ فإنهم قالوا : إنَّما البيع مثل الربا ، ومثل رشوة الحكام ، ومثل بيع الثمرة قبل بدو صلاحها ؛ ففى الحديث : أرَأَيْتَ إن منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه ، والأحاديث فى ذلك كثيرة قال ابن العربى : هى خمسون حديثا .

المرتبة الثالثة : ما استنبطه العلماء من ذلك ، فما يتحقق فيه وصف الباطل بالنظر وهذا مجال للاجتهاد فى تحقيق معنى الباطل ، والعلماء فيه بين موسع ومضيق مثل ابن القاسم وأشهب مِن المالكية وتفصيله فى الفقه .

وقد قيل : إن هذه الآية نزلت فى قضية عبدان الحضرمى وامرىء القيس الكِندى اختصما لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى أرض فنزلت هذه الآية والقصة مذكورة فى صحيح مسلم ولم يذكر فيها أن هذه لآية نزلت فيهما وإنما ذكر ذلك ابن أبى حاتم .

وقوله تعالى « وتُدْلوا بها إلى الحكام » عطف على«تأكلوا»أى لا تدلوا بها إلى الحكام لتتوسلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل .

وخص هذه الصورة بالنهى بعد ذكر ما يشملها وهو أَكل الأموال بالباطل ؛ لأن هذه شديدة الشناعة جامعة لمحرمات كثيرة ، وللدلالة على أن معطى الرشوة آثم مع أنه لم يأكل مالا بل آكلَ غيره ، وجُوز أن تكون الواو للمعية وتدلوا منصوبا بأن مضمرة بعدها فى جواب النهى فيكون النهى عن مجموع الأمرين أى لا تأكلوها بينكم مُدلين بها إلى الحكام لتأكلوا وهو يفضى إلى أن المنهى عنه فى هذه الآية هو الرشوة خاصة فيكون المراد الاعتناء بالنهى عن هذا النوع من أكل الأموال بالباطل .

والإدلاء فى الأصل إرسال الدلو فى البئر وهو هنا مجاز فى التوسل والدفع .

فالمعنى على الاحتمال الأول ، لا تدفعوا أموالكم للحكام لتأكلوا بها فريقا من أموال الناس بالإثم ؛ فالإدلاء بها هو دفعها لإرشاء الحكام ليقضوا للدافع بمال غيره فهى تحريم للرشوة ، وللقضاء بغير الحق ، ولأكل المقضى له مالا بالباطل بسبب القضاء بالباطل .

والمعنى على الاحتمال الثانى لا تأكلوا أموالكم بالباطل فى حال انتشاب الخصومات بالأموال لدى الحكام لتتوسلوا بقضاء الحكام ، إلى أكل الأموال بالباطل حين لا تستطيعون أكلها بالغلَب ، وكأنَّ الذى دعاهم إلى فرض هذا الاحتمال هو مراعاة القصة التى ذكرت فى سبب النزول ، ولا يخفى أن التقيد بتلك القصة لا وجه له فى تفسير الآية ، لأنه لو صح سندها لكان حمل الآية على تحريم الرشوة لأجل أكل المال دليلا على تحريم أكل المال بدون رشوة بدلالة تنقيح المناط .

وعلى ما اخترناه فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل ، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل ، وعلى أن قضاء القاضى لَا يغير صفة أكل المال بالباطل ، وعلى تحريم الجور فى الحكم بالباطل ولو بدون إرشاء ، لأن تحريم الرشوة إنما كان لما فيه من تغيير الحق ، ولا جَرم أن هاته الأشياء من أهم ماتصدَّى الإسلام لتأسيسه تغييرا لما كانوا عليه فى الجاهلية فإنهم كانوا يستحلون أموال الذين لم يستطيعوا منع أموالهم من الأكل فكانوا يأكلون أموال الضعفاء قال صَنَّان اليَشْكُرى :

لَوْ كَانَ حَوْضَ حِمَارٍ ما شَرِبْتَ به ... إلَّا بإذن حِمارٍ آخِرَ الأَبَدِ
لكِنَّه حَوْضُ مَنْ أَوْدَى بإخوته ... ريبُ المَنُونِ فأمسى بَيْضَةَ البَلَدِ

وأما إرشاء الحكام فقد كان أهل الجاهلية يبذلون الرُّشا للحكام ، ولمَّا تنافر عامر بن الطفيل وعَلْقَمة بن علاثة إلى هرم بن قطبة الفزارى بذل كل واحد منهما مائة من الإبل إن حكم له بالتفضيل على الآخر فلم يقض لواحد منهما بل قضى بينهما بأنهما كركبتى البعير الأَدْرَم الفحْل تستويان فى الوقوع على الأرض فقال الأعشى فى ذلك من أبيات .

حَكَّمتمُوه فقضى بينَكُم ... أَزْهَرُ مثلُ القمر البَاهِرِ
لَا يَقْبَل الرَّشْوَةَ فى حُكمه ... ولَا يُبالِي غَبَن الخاسر

ويقال إن أول من ارتشى من حكام الجاهلية هو ضَمرة بن ضَمرة النَهْشلى بمائة من الإبل دفعها إليه عباد بن أنف الكلب فى منافرة بينه وبين معبد بن نضلة الفقعسى لينفره

عليه ففعل ، ويقال إن أول من ارتشى فى الإسلام يَرْفَأُ غلامُ عمر بن الخطاب رشاه المغيرة ابن شعبة ليقدمه فى الإذن بالدخول إلى عمر ؛ لأن يرفأ لما كان هو الواسطة فى الإذن للناس وكان الحق فى التقديم فى الإذن للأسبق ، إذ لم يكن مضطرا غيرهُ إلى التقديم كان تقديم غير الأسبق اعتداء على حق الأسبق فكان جورا وكان بذل المال لأجل تحصيله إرشاء ولا أحسب هذا إلا من أكاذيب أصحاب الأهواء للغض من عدالة بعض الصحابة فإنْ صح ولا إخاله : فالمغيرة لم ير فى ذلك بأسا ؛ لأن الضر اللاحق بالغير غير معتدبه ، أو لعله رآه إحسانا ولم يقصد التقديم ففعله يرفأ إكراما له لأجل نواله ، أمَّا يرفأ فلعله لم يهتد إلى دقيق هذا الحكم .

فالرشوة حرمها الله تعالى بنص هاته الآية؛ لأنها إن كانت للقضاء بالجور فهى لأكل مال بالباطل وليست هى أكل مال بالباطل فلذلك عطف على النهى الأول؛ لأن الحاكم موكِّلٌ المال لا آكل ، وإن كانت للقضاء بالحق فهى أكل مال بالباطل؛ لأن القضاء بالحق واجب ، ومثلها كل مال يأخذه الحاكم على القضاء من الخصوم إلا إذا لم يجعل له شىء من بيت المال ولم يكن له مال فقد أباحوا له أخذ شىء معيَّن على القضاء سواء فيه كلا الخصمين .

ودلالة هذه الآية على أن قضاء القاضى لا يؤثرُ فى تغيير حرمة أكل المال من قوله « وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم » فجعل المال الذى يأكله أحد بواسطة الحكم إثما وهو صريح فى أن القضاء لا يُحل حراما ولا ينفذُ إلا ظاهرا ، وهذا مما لا شبهة فيه لولا خلاف وقع فى المسألة ، فإن أباحنيفة خالف جمهور الفقهاء فقال بأن قضاء القاضى يُحِل الحرام وينفذ باطناً وظاهراً إذا كان بحل أو حِرمة وادَّعاه المحكوم له بسبب معين أى كان القضاء بعقد أو فسخ وكان مستندا لشهادة شهود وكان المقضى به مما يصح أن يبتدأ، هذا الذى حكاه عنه غالب فقهاء مذهبه وبعضهم يخصه بالنكاح واحتج على ذلك بما روى أن رجلا خطب امرأة هُو دونها فأبت إجابته فادعى عليها، عند علىّ أنه تزوجها وأقام شاهدين زورا فقضى علىّ بشهادتهما فقالت المرأة لما قضى عليها، إن كان ولا بد فزوجنى منه فقال لها علىّ شاهداكِ زوجاكِ ، وهذا الدليل بعد تسليم صحة سنده لا يزيد على كونه مذهب صحابى وهو لا يعارض الأحوال الشرعية ولا الأحاديث المروية نحو حديث « فمن قضيت له بحق أخيه

فلا يأخُذْه فإنما أقتطع له قِطعة من نار » ، على أن تأويله ظاهر وهو أن عليا اتهمها بأنها تريد بإحداث العقد بعد الحكم إظهار الوهن فى الحكم والإعلانَ بتكذيب المحكوم له ولعلها إذا طلب منها العقد أن تمتنع فيصبح الحكم معلقا .

والظاهر أن مراد أبى حنيفة أن القضاء فيما يقع صحيحا وفاسدا شرعا من كل ما ليس فيه حق العبد أن قضاء القاضى بصحته يتنزل منزلة استكمال شروطه توسعة على الناس فلا يخفى ضعف هذا ولذلك لم يتابعه عليه أحد من أصحابه .

وقوله « وأنتم تعلمون » حال مؤكدة لأن المدلى بالأموال للحكام ليأكل أموال الناس عالم لا محالة بصنعه ، فالمراد من هذه الحال تشنيع الأمر وتفظيعه إعلانا بأن أكل المال بهذه الكيفية هو من الذين أكلوا أموال الناس عن عِلم وعمد فجرمه أشد .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾

اعتراض بين شرائع الأحكام الراجعة إلى إصلاح النظام ، دعا إليه ما حدث من السؤال ، فقد روى الواحدي أنها نزلت بسبب أن أحد اليهود سأل أنصاريا عن الأهلة وأحوالها فى الدقة إلى أن تصير بدرا ثم تتناقص حتى تختفى فسأل الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ، ويظهر أن نزولها متأخر عن نزول آيات فرض الصيام ببضع سنين ؛ لأن آية « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » متصلة بها . وسيأتى أن تلك الآية نزلت فى عام الحديبية أو عام عمرة القضية .

فمناسبة وضعها فى هذا الموضع هى توقيت الصيام بحلول شهر رمضان ، فكان من المناسبة ذكر المواقيت لإقامة نظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه . ومن كمال النظام ضبط الأوقات ، ويظهر أن هذه الآية أيضا نزلت بعد أن شرع الحج أى بعد فتح مكة ، لقوله تعالى « قل هى مواقيت للناس والحج » .

وابتدئت الآية بـ « يسـألونك » لأن هنالك سؤالا واقعا عن أمر الأهلة . وجميع الآيات التى افتتحت بـ « يسـألونك » هى متضمنة لأحكام وقع السؤال عنها فيكون موقعها فى القرآن مع آيات تناسبها نزلت فى وقتها أو قرنت بها . وروى أن الذى سأله عن ذلك معاذ بن جبل

وثعلبة بن غنمة الأنصاري فقالا : ما بال الهلال يبدو دقيقا ثم يزيد حتى يمتلىء ثم لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ ، قال العراقى لم أقف لهذا السبب على إسناد .

وجمع الضمير فى قوله « يسئلونك » مع أن المروى أن الذى سأله رجلان ـ نظرا لأن المسئول عنه يهم جميع السامعين أثناء تشريع الأحكام ؛ ولأن من تمام ضبط النظام أن يكون المسئول عنه قد شاع بين الناس واستشرف كثير منهم لمعرفته سواء فى ذلك من سأل بالقول ومن سأل فى نفسه ، وذكر فوائد خلق الأهلة فى هذا المقام للإيماء إلى أن الله جعل للحج وقتا من الأشهر لا يقبل التبديل وذلك تمهيدا لإبطال ما كان فى الجاهلية من النسىء فى أشهر الحج فى بعض السنين .

والسؤال : طلب أحدٍ من آخر بذلَ شيء أو إخباراً بخبر، فإذا كان طلب بذل عُدّى فعل السؤال بنفسه وإذا كان طلب إخبار عدى الفعل بحرف « عن » أو ما ينوب منابه وقد تكررت فى هذه السورة آيات مفتتحة بـ « يسئلونك » وهى سبع آيات غير بعيدِ بعضها من بعض ، جاء بعضها غير معطوف بحرف العطف وهى أربع وبعضها معطوفا به وهى الثلاث الأواخر منها ، وأما غير المفتتحة بحرف العطف فلا حاجة إلى تبيين تجردها عن العاطف ؛ لأنها فى استئناف أحكام لا مقارنة بينها وبين مضمون الجمل التى قبلها فكانت جديرة بالفصل دون عطف ، ولا يتطلب لها سوى المناسبة لمواقعها .

وأما الجمل الثلاث الأواخر المفتتحة بالعاطف فكل واحدة منها مشتملة على أحكام لها مزيد اتصال بمضمون ما قبلها فكان السؤال المحكى فيها مما شأنه أن ينشأ عن التى قبلها فكانت حقيقةً بالوصل بحرف العطف كما سيتضح فى مواقعها . والسؤال عن الأهلة لا يتعلق بذواتها إذ الذوات لا يسأل إلا عن أحوالها ، فيُعلم هنا تقدير وحذف أى عن أحوال الأهلة ، فعلى تقدير كون السؤال واقعا بها غير مفروض فهو يحتمل السؤال عن الحكمة ويحتمل السؤال عن السبب ، فإن كان عن الحكمة فالجواب بقوله « قل هى موَاقيت للناس » جار على وفق السؤال ، وإلى هذا ذهب صاحب الكشاف ، ولعل المقصود من السؤال حينئذ استثبات كون المراد الشرعي منها موافقا لما اصطلحوا عليه ؛ لأن كونها مواقيت ليس مما يخفى حتى يسأل عنه ، فإنه متعارف لهم ، فيتعين كون المراد من سؤالهم إن كان واقعا هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعى . وإن كان السؤال عن السبب فالجواب بقوله « قل هى موَاقيت »

غير مطابق للسؤال ، فيكون إخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يتطلب ، تنبيهاً على أن ما صرف إليه هو المهم له ، لأنهم فى مبدأ تشريع جديد والمسئول هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان المهم لهم أن يسألوه عما ينفعهم فى صلاح دنياهم وأخراهم ، وهو معرفة كون الأهلة ترتبت عليها آجال المعاملات والعبادات كالحج والصيام والعدة ، ولذلك صرفهم عن بيان مسؤلهم إلى بيان فائدة أخرى ، لا سيما والرسول لم يجىء مبيناً لعلل اختلاف أحوال الأجرام السماوية ، والسائلون ليس لهم من أصول معرفة الهيئة ما يهيئهم إلى فهم ما أرادوا علمه بمجرد البيان اللفظى بل ذلك يستدعى تعليمهم مقدمات لذلك العلم ، على أنه لو تعرض صاحب الشريعة لبيانه لبين أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ ، ولكان ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بتكذيبه ، فإنهم قد أسرعوا إلى التكذيب فيما لم يطلعوا على ظواهره كقولهم : « هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفى خلق جديد افترى على الله كذبا أم به جنة » وقولهم ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق » وعليه فيكون هذا الجواب بقوله « هى مواقيت للناس والحج » تخريجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر كقول الشاعر أنشده فى المفتاح ولم ينسبه ولم أقف على قائله ولم أره فى غيره :

أتت تشتكي منّي مزاولة القرى وقد رأت الأضياف يَنْحَوْن منزلي
فقلت لها لمّا سمعت كلامها هم الضيف جِدِّى فى قراهم وعجِّلي

وإلى هذا نحا صاحب المفتاح وكأنه بناه على أنهم لا يظن بهم السؤال عن الحكمة فى خلق الأهلة : لظهورها ، وعلى أن الوارد فى قصة معاذ وثعلبة يشعر بأنهما سألا عن السبب إذ قالا: ما بال الهلال يبدو دقيقاً إلخ .

والأهلة: جمع هلال وهو القمر فى أول استقباله الشمس كل شهر قمرى فى الليلة الأولى والثانية، قيل والثالثة ، ومن قال إلى سبع فإنما أراد الحجاز ، لأنه يشبه الهلال ، ويطلق الهلال على القمر ليلة ست وعشرين ، وسبع وعشرين ، لأنه فى قدر الهلال فى أول الشهر ، وإنما سمى الهلال هلالا لأن الناس إذا رأوه رفعوا أصواتهم بالإخبار عنه ينادى بعضهم بعضاً لذلك ، وإن هَلَّ وأَهَلَّ بمعنى رفع صوته كما تقدم فى قوله تعالى « وما أهل به لغير الله» .

وقوله « مواقيت للناس » أى مواقيت لما يُوَقَّت من أعمالهم فاللام للعلة أى لفائدة الناس وهو على تقدير مضاف أى لأعمال الناس ، ولم تذكر الأعمال الموقَّتة بالأهلة ليشمل الكلام كل عمل محتاج إلى التوقيت ، وعطف الحج على الناس مع اعتبار المضاف المحذوف من عطف الخاص على العام للاهتمام به . واحتياج الحج للتوقيت ضروري ؛ إذ لو لم يوقّت لجاء الناس للحج متخالفين فلم يحصل المقصود من اجتماعهم ولم يجدوا ما يحتاجون إليه فى أسفارهم وحلولهم بمكة وأسواقها ؛ بخلاف الصلاة فليست موقتة بالأهلة ، وبخلاف الصوم فإن توقيته بالهلال تكميلي له ؛ لأنه عبادة مقصورة على الذات فلو جاء بها المنفرد لحصل المقصد الشرعى ولكن شُرع فيه توحيد الوقت ليكون أخف على المكلفين ، فإن الصعب يخف بالاجتماع وليكون حالهم فى تلك المدة متماثلا فلا يشق أحد على آخر فى اختلاف أوقات الأكل والنوم ونحوهما .

والمواقيت جمع ميقات والميقات جاء بوزن اسم الآلة من وقَّت وسمى العرب به الوقت ، وكذلك سُمى الشهر شهرا مشتقا من الشهرة ، لأن الذى يرى هلال الشهر يشهره لدى الناس .

وسمى العرب الوقت المعيَّن ميقاتا كأنه مبالغة وإلا فهو الوقت عينه وقيل : الميقات أخص من الوقت ، لأنه وقت قُدّر فيه عمل من الأعمال ، قلت : فعليه يكون صوغه بصيغة اسم الآلة اعتبارا بأن ذلك العمل المعيَّن يكون وسيلة لتحديد الوقت فكأنه آلة للضبط والاقتصار على الحج دون العمرة لأن العمرة لا وقت لها فلا تكون للأهلة فائدة في فعلها .

ومجىء ذكر الحج فى هاته الآية وهى من أول مانزل بالمدينة، ولم يكن المسلمون يستطيعون الحج حينئذ لأن المشركين يمنعونهم ـ إشارة إلى أن وجوب الحج ثابت ولكن المشركين حالوا دون المسلمين ودونه [1] . وسيأتى عند قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » فى سورة آل عمران وعند قوله « الحج أشهر معلومات » فى هذه السورة .

(١) فيه نظر ؛ إذ الأظهر أن هذه الآية نزلت بعد فرض الحج كما قدمنا قريبا .

﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ 189

معطوفة على «يسألونك» وليست معطوفة على جملة «هي مَواقيت» لأنّه لم يكن مما سألوا عنه حتى يكون مقولا للمجيب . ومناسبة هذه الجملة للتي قبلها أن سبب نزولها كان مواليا أو مقارنا لسبب نزول الآية التي قبلها وأن مضمون كلتا الجملتين كان مثار تردد وإشكال عليهم من شأنه أن يسأل عنه ، فكانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جعلوا من أحكام الإحرام ألا يدخل المحرم بيته من بابه أولا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء ، وكان المحرمون إذا أرادوا أخذ شيء من بيوتهم تسنَّموا على ظهور البيوت أو اتخذوا نقبا فى ظهور البيوت إن كانوا من أهل المدر ، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا من خلف الخيمة ، وكان الأنصار يدينون بذلك، وأما الحُمس فلم يكونوا يفعلون هذا ، والحمس جمع أحمس والأحمس المتشدد بأمر الدين لايخالفه ، وهم: قريش . وكنانة . وخزاعة . وثقيف . وجُشم . وبنونصر ابن معاوية . ومدلج . وعَدوان . وعَضْل . وبنو الحارث بن عبد مناة ، وبنو عامر بن صعصعة وكلهم من سكان مكة وحرمها ما عدا بنى عامر بن صعصعة فإنهم تحمسوا لأن أمهم قرشية ، ومعنى نفى البر عن هذا نفى أن يكون مشروعا أو من الحنيفية ، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو فى أفعال الحج ، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه عن البدن كترك المخيط وترك تغطية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعنات الناس بل إظهار التجرد وترك الترفه ، ولهذا لم يكن الحمس يفعلون، ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم ، فالنفى فى قوله «وليس البر» نفى جنس البر عن هذا الفعل بخلاف قوله المتقدم «ليس البر أن تولوا وجوهكم» والقرينة هنا هى قوله « وأْتوا البيوت من أبوَابها » ولم يقل هنالك : واستقبلوا أية جهة شئتم ، والمقصود من الآيتين إظهار البر العظيم وهوما ذكر بعد حرف الاستدراك فى الآيتين بقطع النظر عما نفى عنه البر ، وهذا هو مناط الشبه والافتراق بين الآيتين .

روى الواحدى فى أسباب النزول أن النبيء صلى الله عليه وسلم أهَل عام الحديبية من المدينة وأنه دخل بيتا وأن أحدا من الأنصار قيل: اسمه قطبة بن عامر وقيل : رفاعة بن تابوت

كان دخل ذلك البيت من بابه اقتداء برسول الله فقال له النبيء صلى الله عليه وسلم : لم دخلت وأنتَ قد أحرمت؟ فقال له الأنصارى: دخلت أنت فدخلت بدخولك فقال له النبيء صلى الله عليه وسلم: إنى أحمس فقال له الأنصارى: وأنا دينى دينك رضيت بهديك فنزلت الآية ، فظاهر هذه الروايات أن الرسول نهى غير الحمس عن ترك ما كانوا يفعلونه حتى نزلت الآية فى إبطاله ، وفى تفسير ابن جرير وابن عطية عن السدى ما يخالف ذلك وهو أن النبيء صلى الله عليه وسلم دخل بابا وهو محرم وكان معه رجل من أهل الحجاز فوقف الرجل وقال : إنى أحمس فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام : وأنا أحمس فنزلت الآية ، فهذه الرواية تقتضى أن النبيء أعلن إبطال دخول البيوت من ظهورها وأن الحمس هم الذين كانوا يدخلون البيوت من ظهورها ، وأقول : الصحيح من ذلك ما رواه البخارى ومسلم عن البراء بن عازب قال : كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها فجاء رجل فدخل من بابه فكأنه عيّر بذلك فنزلت هذه الآية ، ورواية السدى وهَم ، وليس فى الصحيح ما يقتضى أن رسول الله أمر بذلك ولا يظن أن يكون ذلك منه ، وسياق الآية ينافيه .

وقوله «وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ» القول فيه كالقول فى قوله تعالى « وَلَـكِنِ البر من ءامن بالله واليوم الآخر » .

و « اتَّقَىٰ » فعل منزل منزلة اللازم ؛ لأن المراد به من اتصف بالتقوى الشرعية بامتثال المأمورات واجتناب المنهيات .

وجُر « بأن تأتوا » بالباء الزائدة لتأكيد النفى بليْس ، ومقتضى تأكيد النفى أنهم كانوا يظنون أن هذا المنفى من البر ظنا قويا فلذلك كانَ مقتضى حالهم أن يؤكَّد نفيُ هذا الظن .

وقوله « وأتوا البيوت من أبوَٰبها » معطوف على جملة « وليس البر » عطف الإنشاء على الخبر الذى هو فى معنى الإنشاء ؛ لأن قوله « ليس البر » فى معنى النهى عن ذلك فكان كعطف أمر على نهى .

وهذه الآية يتعين أن تكون نزلت فى سنة خمس حين أزمع النبيء صلى الله عليه وسلم الخروج إلى العمرة فى ذى القعدة سنة خمس من الهجرة والظاهر أن رسول الله نوى أن يحج

بالمسلمين إن لم يصده المشركون ، فيحتمل أنها نزلت فى ذى القعدة أو قبله بقليل .

وقرأ الجمهور «البيوت» فى الموضعين فى الآية بكسر الباء على خلاف صيغة جمع فَعْل على فُعول فهى كسرة لمناسبة وقوع الياء التحتية بعد حركة الضم للتخفيف كما قرأوا عيون . وقرأه أبو عمرو وورش عن نافع وحفص عن عاصم وأبو جعفر . بضم الباء على أصل صيغة الجمع مع عدم الاعتداد ببعض الثقل ؛ لأنه لا يبلغ مبلغ الثقل الموجب لتغيير الحركة ، قال ابن العربى فى العواصم : والذى أختاره لنفسي إذا قرأتُ أكسر الحروف المنسوبة إلى قالون إلاّ الهمزة فإنى أتركه أصلا إلاّ فيما يحيل المعنى أو يلبسه ولا أكسر باء بيوت ولا عَين عيون . وأطال بما فى بعضه نظر ، وهذا اختيار لنفسه بترجيح بعض القراءات المشهورة على بعض .

وقد تقدم خلاف القراء فى نصب (البر) من قوله « ليس البر » وفى تشديد نون لكن من قوله « ولـكن البر » .

وقوله « واتقوا الله لعلكم تفلحون » أى تظفرون بمطلبكم من البر : فإن البر فى اتباع الشرع فلا تفعلوا شيئا إلا إذا كان فيه مرضاة الله ولا تتبعوا خطوات المبتدعين الذين زادوا فى الحج ما ليس من شرع إبراهيم .

وقد قيل فى تفسير الآية وجوه واحتمالات أخرى كلها بعيدة : فقيل إن قوله « وليس البر » مثل ضربه الله لما كانوا يأتونه من النسىء قاله أبو مسلم وفيه بعد حقيقة ومجازا ومعنى؛ لأن الآيات خطاب للمسلمين وهم الذين سألوا عن الأهلة ، والنسىء من أحوال أهل الجاهلية ، ولأنه يئول إلى استعارة غير رشيقة ، وقيل : مثل ضرب لسؤالهم عن الأهلة من لا يعلم وأمرهم بتفويض العلم إلى الله وهو بعيد جداً لحصول الجواب من قبل ، وقيل : كانوا ينذرون إذا تعسر عليهم مطلوبهم ألاّ يدخلوا بيوتهم من أبوابها فنهوا عن ذلك ، وهذا بعيدٌ معنًى ، لأن الكلام مع المسلمين وهم لا يفعلون ذلك ، وسَنَدًا ، إذ لم يروِ أحد أن هذا سبب النزول .

﴿ وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ 190

جملة « وقَاتلوا » معطوفة على جملة « وليس البر » إلخ ، وهو استطراد دعا إليه استعداد

النبيء صلى الله عليه وسلم لعمرة القضاء سنة ست وتوقعُ المسلمين غدر المشركين بالعهد، وهو قتال متوقع لقصْد الدفاع لقوله «الذين يقاتلونكم» ، وهذه الآية أول آية نزلت فى القتال وعن أبى بكر الصديق أول آية نزلت فى الأمر بالقتال قوله تعالى « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا » فى سورة الحج ورجحه ابن العربى بأنها مكيةَ وآية سورة البقرة مدنية :

وقد ثبت فى الصحيح أن رسول الله أرسل عثمان بن عفان إلى أهل مكة فأرجف بأنهم قتلوه فبايع الناس الرسولَ على الموت فى قتال العدو ثم انكشف الأمر عن سلامة عثمان .

ونزول هذه الآيات عقب الآيات التى أشارت إلى الإحرام بالعمرة والتى نراها نزلت فى شأن الخروج إلى الحديبية ينبيء بأن المشركين كانوا قد أضمروا صد النبيء صلى الله عليه وسلم والمسلمين ثم أعرضوا عن ذلك لما رأوا تهيُّؤ المسلمين لقتالهم ، فقوله تعالى « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام » إرشاد للمسلمين بما فيه صلاح لهم يومئذ ، ألا ترى أنه لما انقضت الآيات المتكلمة عن القتال عاد الكلام إلى الغرض الذى فارقته وذلك قوله « وأتموا الحج والعمرة لله » ، الآيات على أنه قد وقع فى صلح الحديبية ضرب مدة بين المسلمين والمشركين لا يقاتل فريق منهم الآخر فخاف المسلمون عام عمرة القضاء أن يغدر بهم المشركون إذا حلوا ببلدهم وألاّ يفوا لهم فيصدوهم عن العمرة فأمروا بقتالهم إن هم فعلوا ذلك :

وهذا إذن فى قتال الدفاع لدفع هجوم العدو ثم نزلت بعدها آية براءة « وقاتلوا المشركين كافة » ناسخة لمفهوم هذه الآية عند من يرى نسخ المفهوم ولا يرى الزيادة على النص نسخا ، وهى أيضاً ناسخة لها عند من يرى الزيادة على النص نسخا ولا يرى نسخ المفهوم ، وهى وإن نزلت لسبب خاص فهى عامة فى كل حال يبادىء المشركون فيه المسلمين بالقتال ، لأن السبب لا يخصص ، وعن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومجاهد أن هاته الآية محكمة لم تنسخ، لأن المراد بالذين يقاتلونكم الذين هم متهيئون لقتالكم أى لا تقاتلوا الشيوخ والنساء والصبيان، أى القيد لإخراج طائفة من المقاتلين لا لإخراج الحاجزين ، وقيل : المراد الكفار كلهم ، فإنهم بصدد أن يقاتلوا . ذكره فى الكشاف ، أى ففعل يقاتلونكم مستعمل فى مقارنة الفعل والتهيؤ له كما تقدم فى قوله تعالى « إن تَرَكَ خيرا » .

والمقاتلة مفاعلة وهى حصول الفعل من جانبين ، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبين ؛ لأن أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يَقْتل كانت المفاعلة فى هذه المادة

بمعنى مفاعلة أسباب القتل أى المحاربة ، فقوله وقاتلوا بمعنى وحاربوا والقتال الحرب بجميع أحوالها من هجوم ومنع سبل وحصار وإغارة واستيلاء على بلاد أو حصون .

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليْها فالمقصود أنه هو المبتدىء بالفعل، ولهذا قال تعالى « وقاتِلوا فى سبيل الله » فجعل فاعل المفاعلة المسلمين ثم قال « الذين يقاتلونكم » فجعل فاعله ضمير عدوهم ، فلزم أن يكون المراد دافعوا الذين يبتدئونكم .

والمراد بالمبادأة دلائل القصد للحرب بحيث يتبين المسلمون أن الأعداء خرجوا لحربهم وليس المراد حتى يضربوا ويهجموا ؛ لأن تلك الحالة قد يفوت على المسلمين تداركها ، وهذا الحكم عام فى الأشخاص لامحالة، وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة على رأى المحققين ، أو هو مطلق فى الأحوال والأزمنة والبقاع ، ولهذا قال تعالى بعد ذلك « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه » تخصيصا أو تقييدا ببعض البقاع .

فقوله « ولا تعتدوا » أى لا تبتدئوا بالقتال وقوله « إن الله لا يحب المعتدين » تحذير من الاعتداء ؛ وذلك مسالمة للعدو واستبقاء لهم وإمهال حتى يجيئوا مؤمنين ، وقيل: أراد ولا تعتدوا فى القتال إن قاتلتم ففسر الاعتداء بوجوه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب والاعتداء الابتداء بالظلم وتقدم عند قوله تعالى « فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم » آنفا .

﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾

هذا أمر بقتل من يعثر عليه منهم وإن لم يكن فى ساحة القتال، فإنّه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عَمَّمَ المواقع والبقاع زيادة فى أحوال القتل وتصريحا بتعميم الأماكن فإن أهمية هذا الغرض تبعث على عدم الاكتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تَعْمِيمَ الأمكنة ليكون المسلمون مأذونين بذلك فكل مكان يحل فيه العدو فهو موضع قتال. فالمعنى واقتلوهم حيث ثقفتموهم إن قاتلوكم.

وعطفت الجملة على التى قبلها وإن كانت هى مكملة لها باعتبار أن ما تضمنته قتل خاص غير قتال الوغى فحصلت المغايرة المقتضية العطفَ ، ولذلك قال هنا « واقتلوهم» ولم يقل : وقاتلوهم

مثل الآية قبلها تنبيها على قتل المحارب ولو كان وقت العثور عليه غيرَ مباشر للقتال وأنه من خرج محاربا فهو قاتل وإن لم يَقْتُلْ .

و « ثقفتموهم » بمعنى لقيتموهم لقاء حرب وفِعله كفرح ، وفسره فى الكشاف بأنه وجود على حالة قهر وغلبة .

وقوله « وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » أى يحل لكم حينئذ أن تخرجوهم من مكة التي أخرجوكم منها ، وفي هذا تهديد للمشركين ووعد بفتح مكة ، فيكون هذا اللقاء لهذه البشرى فى نفوس المؤمنين ليسْمُوا إليه حتى يدركوه وقد أدركوه بعد سنتين ، وفيه وعد من الله تعالى لهم بالنصر كما قال تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام » الآية .

وقوله « والفتنة أشد من القتل » تذييل وأل فيه للجنس تدل على الاستغراق فى المقام الخَطَابِيِّ ، وهو حجة للمسلمين ونفى للتبعة عنهم فى القتال بمكة إن اضطروا إليه .

والفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام العَيْشِ وقد تقدمت عند قوله تعالى « حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر » ، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون فى مكة من الأذى بالشتم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال ، فالمشركون محقوقون من قبل فإذا خفروا العهد استحقوا المؤاخذة بما مضى فيما كان الصلح مانعا من مؤاخذتهم عليه؛ وإنما كانت الفتنة أشد من القتل لتكرر إضرارها بخلاف ألم القتل ، ويراد منها أيضا الفتنة المتوقعة بناء على توقع أن يصدوهم عن البيت أو أن يغدروا بهم إذا حلوا بمكة ، ولهذا اشترط المسلمون فى صلح الحديبية أنهم يدخلون العام القابل بالسيوف فى قرابها ، والمقصد من هذا إعلان عذر المسلمين فى قتالهم المشركين وإلقاء بغض المشركين فى قلوبهم حتى يكونوا على أهبة قتالهم والانتقام منهم بصدور حرجة حنقة .

وليس المراد من الفتنة خصوص الإخراج من الديار ، لأن التذييل يجب أن يكون أعم من الكلام المذيَّل .

﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ [191] فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ [192]﴾

الجملة معطوفة على جملة «واقتلوهم حيث ثقفتموهم» التى أفادت الأمر بتتبع المقاتلين بالتقتيل حيثما حلّوا سواء كانوا مشتبكين بقتال المسلمين أم كانوا فى حالة تنقل أو تطلع أو نحو ذلك لأن أحوال المحارب لا تنضبط وليست فى الوقت سعة للنظر فى نواياه والتوسم فى أغراضه ، إذ قد يبادر إلى اغتيال عدوه فى حال تردده وتفكره ، فخص المكان الذى عند المسجد الحرام من عموم الأمكنة التى شملها قوله « حيث ثقفتموهم » أى إن ثقفتموهم عند المسجد الحرام غير مشتبكين فى قتال معكم فلا تقتلوهم ، والمقصد من هذا حفظ حرمة المسجد الحرام التى جعلها الله له بقوله « مقام إبرٰهيم ومن دخله كان ءامنا » ، فاقتضت الآية منع المسلمين من قتال المشركين عند المسجد الحرام ، وتدل على منعهم من أن يقتلوا أحدا من المشركين دون قتال عند المسجد الحرام بدلالة لحن الخطاب أو فحوى الخطاب .

وجعلت غاية النهى بقوله « حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم » أى فإن قاتلوكم عند المسجد فاقتلوهم عند المسجد الحرام ، لأنهم خرقوا حرمة المسجد الحرام فلو تركت معاملتهم بالمثل لكان ذلك ذريعة إلى هزيمة المسلمين .

فإن قاتلوا المسلمين عند المسجد الحرام عاد أمر المسلمين بمقاتلتهم إلى ما كان قبل هذا النهى فوجب على المسلمين قتالهم عند المسجد الحرام وقتل من ثقفوا منهم كذلك .

وفى قوله تعالى «فاقتلوهم» تنبيه على الإذن بقتلهم حينئذ ولو فى غير اشتباك معهم بقتال ، لأنهم لا يؤمنون من أن يتخذوا حرمة المسجد الحرام وسيلة لهزم المسلمين .

ولأجل ذلك جاء التعبير بقوله « فاقتلوهم » لأنه يشمل القتل بدون قتال والقتل بقتال .

فقوله تعالى « فإن قاتلوكم » أى عند المسجد الحرام فاقتلوهم هنالك ، أى فاقتلوا من ثقفتم منهم حين المحاربة ، ولا يصدكم المسجد الحرام عن تقصى آثارهم لئلا يتخذوا المسجد الحرام ملجأ يلجؤون إليه إذا انهزموا .

وقد احتار كثير من المفسرين فى انتظام هذه الآيات من قوله « وقٰتلوا فى سبيل الله ـ إلى قوله هنا ـ كذٰلك جزاء الكافرين » حتى لجأ بعضهم إلى دعوى نسخ بعضها ببعض

فزعم أن آيات متقارنة بعضها نسخ بعضا ؛ مع أن الأصل أن الآيات المتقارنة في السورة الواحدة نزلت كذلك ومع ما في هاته الآيات من حروف العطف المانعة من دعوى كون بعضها قد نزل مستقلا عن سابقه وليس هنا ما يلجيء إلى دعوى النسخ ، ومن المفسرين من اقتصر على تفسير المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية وأعرض عن بيان المعاني الحاصلة من مجموع هاته الآيات . وقد أذن الله للمسلمين بالقتال والقتل للمقاتل عند المسجد الحرام ولم يعبأ بما جعله لهذا المسجد من الحرمة ؛ لأن حرمته حرمة نسبته إلى الله تعالى فلما كان قتال الكفار عنده قتالا لمنع الناس منه ومناوأة لدينه فقد صاروا غير محترمين له ولذلك أمرنا بقتالهم هنالك تأييدا لحرمة المسجد الحرام .

وقرأ الجمهور: ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ثلاثتها بألف بعد القاف ، وقرأ حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فإن قتلوكم بدون ألف بعد القاف ، فقال الأعمش لحمزة أرأيت قراءتك هذه كيف يكون الرجل قاتلا بعد أن صار مقتولا ؟ فقال حمزة: إن العرب إذا قتل منهم رجل « قالوا قتلنا اه يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله :

غَضِبَت تميم أَنْ تُقَتَّل عامر يوم النسار فأُعْتِبُوا بالصَّيْلَم

والمعنى ولا تقتلوا أحدا منهم حتى يقتلوا بعضكم فإن قتلوا بعضكم فاقتلوا من تقدرون عليه منهم وكذلك إسناد قتلوا إلى ضمير جماعة المشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين لأن العرب تسند فعل بعض القبيلة أو الملة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا أو اسم ظاهر نحو قتلتنا بنو أسد .

وهذه القراءة تقتضي أن المنهي عنه القتل فيشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة .

وقد دلت الآية بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه لأن الاستيلاء مقاتلة ؛ فالإجماع على أنه لو استولى على مكة عدو وقال : لا أقاتلكم وأمنعكم من الحج ولا أبرح من مكة لوجب قتاله وإن لم يبدأ بالقتال ؛ نقله القرطبي عن ابن خويز منداد من مالكية العراق . قال ابن خويز منداد : وأما قوله : « ولا تُقَـٰتلوهم عند المسجد الحرام حتى يُقَـٰتلوكم فيه » فيجوز أن يكون منسوخا بقوله «وقَـٰتلوهم حتى لا تكون فتنة» .

واختلفوا فى دلالتها على جواز قتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال وكذا الجانى إذا لجأ إلى الحرم فارا من القصاص والعقوبة فقال مالك : بجواز ذلك واحتج على ذلك بأن قوله تعالى « فإذا انسلخ الأشهر الحرم » الآية قد نسخ هاته الآية وهو قول قتادة ومقاتل بناء على تأخر نزولها عن وقت العمل بهذه الآية والعام المتأخر عن العمل ينسخ الخاص اتفاقا ، وبالحديث الذى رواه فى الموطأ عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزعه جاء أبو برزة فقال : ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقتلوه ، وابن خطل هذا هو عبد العزى بن خطل التيمى كان ممن أسلم ثم كفر بعد إسلامه وجعل دأبه سب رسول الله صلى الله عليه وسلم والإسلام فأهدر النبىء صلى الله عليه وسلم يوم الفتح دمه فلما علم ذلك عاذ بأستار الكعبة فأمر النبىء صلى الله عليه وسلم بقتله حينئذ ، فكان قتل ابن خطل قتل حد لا قتل حرب ؛ لأن النبىء صلى الله عليه وسلم قد وضع المغفر عن رأسه وقد انقضت الساعة التى أحل الله له فيها مكة .

وبالقياس وهو أن حرمة المسجد الحرام متقررة فى الشريعة فلما أذن الله بقتل من قاتل فى المسجد الحرام علمنا أن العلة هى أن القتال فيه تعريض بحرمته للاستخفاف ، فكذلك عياذ الجانى به ، وبمثل قوله قال الشافعى ، لكن قال الشافعى إذا التجأ المجرم المسلم إلى المسجد الحرام يضيق عليه حتى يخرج فإن لم يخرج جاز قتله ، وقال أبو حنيفة: لا يقتل الكافر إذا التجأ إلى الحرم إلا إذا قاتل فيه لنص هاته الآية وهى محكمة عنده : غير منسوخة وهو قول طاووس ومجاهد ، قال ابن العربى فى الأحكام: حضرت فى بيت المقدس بمدرسة أبى عقبة الحنفى والقاضى الزنجانى يلقى علينا الدرس فى يوم الجمعة فبينا نحن كذلك إذ دخل رجل عليه أطمار فسلم سلام العلماء وتصدر فى المجلس ، فقال القاضى الزنجانى: من السيد؟ فقال: رجل من طلبة العلم بصاغان سلبه الشطار أمس ، ومقصدى هذا الحرم المقدس فقال القاضى الزنجانى: سلوه عن العادة فى مبادرة العلماء بمبادرة أسئلتهم، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم هل يقتل أم لا، فأجاب بأنه لا يقتل، فسئل عن الدليل فقال: قوله تعالى « ولا تُقَـٰتلوهم عند المسجد الحرام حتى يُقَـٰتلوكم فيه » فإن قرىء ولا تقتلوهم فالآية نص وإن قرىء ولا تقاتلوهم فهى تنبيه ، لأنه إذا نهى عن القتال الذى هو سبب القتل كان دليلا بينا على النهى

عن القتل فاعترض عليه الزنجانى منتصرا لمالك والشافعى وإن لم ير مذهبهما على العادة ، فقال هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فقال الصاغانى هذا لا يليق بمنصب القاضى، فإن الآية التى اعترضتَ بها عامة فى الأماكن والتى احتججتُ بها خاصة ولا يجوز لأحد أن يقول : إن العام ينسخ الخاص فأُبهِت القاضى الزنجانى ، وهذا من بديع الكلام اهـ .

وجواب هذا أن العام المتأخر عن العمل بالخاص ناسخ وحديث ابن خطل دل على أن الآية التى فى براءة ناسخة لآية البقرة . وأما قول الحنفية وبعض المالكية: إن قتل ابن خطل كان فى اليوم الذى أحل الله له فيه مكة فيدفعه أن تلك الساعة انتهت بالفتح وقد ثبت فى ذلك الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نزع حينئذ المغفر وذلك أمارة انتهاء ساعة الحرب .

وقال ابن العربى فى الأحكام : الكافر إذا لم يقاتل ولم يجن جناية ولجأ إلى الحرم فإنه لا يقتل ، يريد أنه لا يقتل القتل الذى اقتضته آية « واقتلوهم حيث ثقفتموهم » وهو مما شمله قوله تعالى « ولا تُقَٰتلوهم عند المسجد الحرام » .

وقوله : كذلك جزاء الكافرين ، الإشارة إلى القتل المأخوذ من قوله « فاقتلوهم » أى كذلك القتل جزاؤهم على حد ما تقدم فى قوله « وكذلك جعلنٰكم أمة وسطا » ونكتة الإشارة تهويله أى لا يقل جزاء المشركين عن القتل ولا مصلحة فى الإبقاء عليهم ؛ وهذا تهديد لهم ، فقوله « كذلك » خبر مقدم للاهتمام وليست الإشارة إلى « وقَٰتلوا فى سبيل الله » لأن المقاتلة ليست جزاء ؛ إذ لا انتقام فيها بل القتال سجال يوما بيوم .

وقوله « فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم » أى فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم ؛ لأن الله غفور رحيم ، فينبغى أن يكون الغفران سنة المؤمنين ، فقوله «فإن الله غفور رحيم» جواب الشرط وهو إيجاز بديع ؛ إذ كل سامع يعلم أن وصف الله بالمغفرة والرحمة لا يترتب على الانتهاء فيعلم أنه تنبيه لوجوب المغفرة لهم إن انتهوا (بموعظة) وتأييد للمحذوف ، وهذا من إيجاز الحذف .

والانتهاء : أصله مطاوع نهى يقال: نهاه فانتهى ثم توسع فيه فأطلق على الكف عن عمل

أو عن عزم ؛ لأن النهى هو طلب ترك فعل سواء كان الطلب بعد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به قال النابغة :

لقد نهيت بنى ذبيان عن أقُرٍ وعن تَرَبُّعهم فى كل إصفار

أى عن الوقوع فى ذلك .

﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ 193

عطف على جملة «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقٰتلونكم » وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف هذه الجملة ؛ لأنها مبينة لما أجمل من غاية الأمر بقتال المشركين ولكنها عطفت لما وقع من الفصل بينها وبين الجملة المبيَّنة . . .

وقد تضمنت الجمل السابقة من قوله «ولا تقٰتلوهم عند المسجد الحرام» إلى هنا تفصيلا لجملة وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ؛ لأن عموم « الذين يقٰتلونكم » تنشأ عنه احتمالات فى الأحوال والأزمنة والبقاع وقد انقضى بيان أحوال البقاع وأفضت التوبة الآن إلى بيان تحديد الأحوال بغاية ألا تكون فتنة .

فإذا انتهت الفتنة فتلك غاية القتال، أى إن خاسوا بالعهد وخفروا الذمة فى المدة التى بينكم على ترك القتال فقد أصبحتم فى حل من عهدهم فلكم أن تقاتلوهم حتى لا تكون فتنة أخرى من بعد يفتنونكم بها وحتى يدخلوا فى الإسلام ، فهذا كله معلق بالشرط المتقدم فى قوله : فإن قاتلوكم فاقتلوهم ، فإعادة فعل وقاتلوهم لتبنى عليه الغاية بقوله « حتى لا تكون فتنة » وبتلك الغاية حصلت المغايرة بينه وبين وقاتلوا فى سبيل الله وهى التى باعتبارها ساغ عطفه على مثله ، و(حتى) فى قوله حتى لا تكون" إما أن تجعل للغاية مرادفة إلى ، وإما أن تجعل بمعنى كى التعليلية وهما متلازمان ؛ لأن القتال لما غي بذلك تعين أن الغاية هى المقصد ، ومتى كانت الغاية غير حسية نشأ عن (حتى) معنى التعليل، فإن العلة غاية اعتبارية كقوله تعالى « ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم » .

وأيًّاما كان فالمضارع منصوب بعد حتى بأن مضمرة للدلالة على ترتب الغاية .

والفتنة تقدمت قريبا والمراد بها هنا كالمراد بها هنالك ، ولما وقعت هنا فى سياق النفى عمت جميع الفتن فلذلك ساوت المذكورة هنا المذكورة فى قوله تعالى « والفتنة أشد من القتل » فإعادة الفتنة منكرة هنا لا يدل على المغايرة كما هو الشائع بين المعربين فى أن المعرفة إذا أعيدت نكرة فهى غير الأولى؛ لأن وقوعها فى سياق النفى أفاد العموم فشمل جميع أفراد الفتنة مساويا للفتنة المعرفة بلام الاستغراق إلا أنه استغراق عرفى بقرينة السياق فتقيد بثلاثة قيود بالقرينة أى حتى لا تكون فتنة منهم للمسلمين فى أمر الدين وإلا فقد وقعت فتن بين المسلمين أنفسهم كما فى حديث « ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته » .

وانتفاء الفتنة يتحقق بأحد أمرين : إما بأن يدخل المشركون فى الإسلام فتزول فتنتهم فيه ، وإما بأن يقتلوا جميعا فتزول الفتنة بفناء الفاتنين .

وقد يُفرض انتفاء الفتنة بظهور المسلمين عليهم ومصير المشركين ضعفاء أمام قوة المسلمين ، بحيث يخشون بأسهم ، إلا أن الفتنة لما كانت ناشئة عن التصلب فى دينهم وشركهم لم تكن بالتى تضمحل عند ضعفهم ، لأن الإقدام على إرضاء العقيدة يصدر حتى من الضعيف كما صدر من اليهود غير مرة فى المدينة فى مثل قصة الشاة المسمومة، وقتلهم عبد الله بن سهل الحارثى فى خيبر ، ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد أمرين : إما دخولهم فى الإسلام وإما إفناؤهم بالقتل ، وقد حصل كلا الأمرين فى المشركين ففريق أسلموا ، وفريق قتلوا يوم بدر وغيره من الغزوات ، ومن ثم قال علماؤنا: لا تقبل من مشركى العرب الجزية ، ومن ثم فسر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيرا باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللفظ .

وقوله « ويكون الدين لله » عطف على «لا تكون فتنة» فهو معمول لأن المضمرة بعد حتى أى وحتى يكون الدين لله . أى حتى لا يكون دين هنالك إلا لله أى وحده .

فالتعريف فى الدين تعريف الجنس، لأن الدين من أسماء المواهى التى لا أفراد لها فى الخارج فلا يحتمل تعريفه معنى الاستغراق .

واللام الداخلة على اسم الجلالة لام الاختصاص أى حتى يكون جنس الدين مختصا بالله تعالى على نحو ما قرر فى قوله: «الحمد لله»، وذلك يئول إلى معنى الاستغراق ولكنه ليس عينه ، إذ لا نظر فى مثل هذا للأفراد، والمعنى: ويكون دين الذين تقاتلونهم خالصا لله لاحظ للإشراك فيه.

والمقصود من هذا تخليص بلاد العرب من دين الشرك وعموم الإسلام لها؛ لأن الله اختارها لأن تكون قلب الإسلام ومنبع معينه فلا يكون القلب صالحا إذا كان مخلوط العناصر .

وقد أخرج البخارى عن عبد الله بن عمر أثرا جيدا قال : جاء رجلان إلى ابن عمر أيام فتنة ابن الزبير فقالا : إن الناس صنعوا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبيء صلى الله عليه وسلم فما يمنعك أن تخرج ؟ فقال : يمنعنى أن الله حرم دم أخى ، فقالا : ألم يقل الله تعالى « وقٰتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » فقال ابن عمر : قاتلنا مع رسول الله حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله ، قال ابن عمر : كان الإسلام قليلا فكان الرجل يفتن فى دينه إما قتلوه وإما عذبوه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة .

وسيأتى بيان آخر فى نظير هذه الآية من سورة الأنفال .

وقوله « فإن انتهوا فلا عدوٰن إلا على الظّٰلمين » ، أى فإن انتهوا عن نقض الصلح أو فإن انتهوا عن الشرك بأن آمنوا فلا عدوان عليهم ، وهذا تصريح بمفهوم قوله « الذين يقٰتلونكم » واحتيج إليه لبعد الصفة بطول الكلام ولاقتضاء المقام التصريحَ بأهم الغايتين من القتال ؛ لئلا يتوهم أن آخر الكلام نسخ أوله وأوجب قتال المشركين فى كل حال .

وقوله « فلا عدوٰن إلا على الظٰلمين » قائم مقام جواب الشرط ؛ لأنه علة الجواب المحذوف ، والمعنى فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخذوهم بالظنة ولا تبدءوهم بالقتال ، لأنهم غير ظالمين ؛ وإذ لا عدوان إلا على الظالمين ، وهو مجاز بديع .

والعدوان هنا إما مصدر عدا بمعنى وثب وقاتل أى فلا هجوم عليهم ، وإما مصدر عدا بمعنى ظلم كاعتدى فتكون تسميته عدوانا مشاكلة لقوله « على الظٰلمين » كما سمى جزاء السيئة بالسوء سيئة .

وهذه المشاكلة تقديرية .

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ 194

جملة مستأنفة فصلت عن سوابقها ؛ لأنه استئناف بيانى؛ فإنه لما بين تعميم الأمكنة وأخرج منها المسجد الحرام فى حالة خاصة كان السامع بحيث يتساءل عما يماثل البقاع الحرام وهو الأزمنة الحرام أعنى الأشهر الحرم التى يتوقع حظر القتال فيها .

فإن كان هذا تشريعاً نازلا على غير حادثة فهو استكمال واستفصال لما تدعو الحاجة إلى بيانه فى هذا المقام المهم ، وإن كان نازلا على سبب كما قيل : إن المسلمين فى عام القضية لما قصدوا مكة فى ذى القعدة سنة سبع معتمرين خشوا ألَّا يفى لهم المشركون بدخول مكة أو أن يغدروهم ويتعرضوا لهم بالقتال قبل دخول مكة وهم فى شهر حرام ، فإن دافعوا عن أنفسهم انتهكوا حرمة الشهر فنزلت هـذه الآية ، أو ما روى عن الحسن أن المشركين قالوا للنبىء صلى الله عليه وسلم حين اعتمر عمرة القضية : أنُهِيتَ يا محمدُ عن القتال فى الشهر الحرام قال : نعم ، فأرادوا قتاله فنزلت هذه الآية أى إن استحلوا قتالكم فى الشهر الحرام فقاتلوهم أى أباح الله لهم قتال المدافعة، فإطلاق الشهر هنا على حذف مضاف واضح التقدير من المقام ومن وصفه بالحرام ، والتقدير حرمة الشهر الحرام ، وتكرير لفظ الشهر على هذا الوجه غير مقصود منه التعدد بل التكرير باعتبار اختلاف جهة إبطال حرمته أى انتهاكهم حرمته تسوغ لكم انتهاك حرمته .

وقيل : معنى قوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » ، أن قريشا صدتهم عن البيت عام الحديبية سنة ست ويسر الله لهم الرجوع عام القضية سنة سبع فقال لهم : هذا الشهر الذى دخلتم فيه بدل عن الذى صددتم فيه ، ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدى، يعنى أنه من قبيل قولهم « يوم بيوم والحرْب سجال » .

والباء فى قوله « بالشهر الحرام » للتعويض كقولهم : صاعا بصاع وليس ثمة شهران بل المراد انتهاك الحرمة منهم ومنكم وهما انتهاكان .

والتعريف في الشهر هنا في الموضعين يجوز أن يكون تعريف الجنس وهو الأظهر ، لأنه يفيد حكما عاما ويشمل كل شهر خاص من الأشهر الحرم على فرض كون المقصود شهر عمرة القضية ، ويجوز أن يكون التعريف للعهد إن كان المراد شهر عمرة القضية ، والأشهر الحرم أربعة: ثلاثة متتابعة هي ذوالقعدة وذوالحجة والمحرم، وحرمتها لوقوع الحج فيها ذهابا ورجوعا وأداء ، وشهر واحد مفرد وهو رجب وكان في الجاهلية شهر العمرة وقد حرّمته مضر كلها ولذلك يقال له: رَجبُ مُضر، وقدأشير إليها في قوله تعالى « منها أربعة حرم ».

وقوله « والحرمات قصاص » تعميم للحكم ولذلك عطفه ليكون كالحجة لما قبله من قوله « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » وقوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام» إلخ » فالجملة تذييل والواو اعتراضية .

ومعنى كونها قصاصا أي مماثلة في المجازاة والانتصاف، فمن انتهكها بجناية يعاقب فيها جزاء جنايته ، وذلك أن الله جعل الحرمة للأشهر الحرم لقصد الأمن فإذا أراد أحد أن يتخذ ذلك ذريعة إلى غدر الأمن أو الإضرار به فعلى الآخر الدفاع عن نفسه ، لأن حرمة الناس مقدمة على حرمة الأزمنة ، ويشمل ذلك حرمة المكان كما تقدم في قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه» ، والإخبار عن الحرمات بلفظ (قصاص) إخبار بالمصدر للمبالغة .

وقوله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » تفريع عن قوله «والحرمات قصاص » ونتيجة له ، وهذا وجه قول الكشاف : إنه فذلكة ، وسُمي جزاء الاعتداء اعتداء مشاكلة على نحو ما تقدم آنفا في قوله « فلا عدوٰن إلا على الظلمين » .

وقوله « بمثل ما اعتدى عليكم » .يشمل المماثلة في المقدار وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام .

وقوله « واتقوا الله » أمر بالاتقاء في الاعتداء أي بألا يتجاوز الحد ، لأن شأن المنتقم أن يكون عن غضب فهو مظنة الإفراط .

وقوله « واعلموا أن الله مع المتقين » افتتاح الكلام بكلمة « اعلم » إيذان بالاهتمام بما سيقوله، فإن قولك في الخطاب: اعلم إنباء بأهمية ما سيلقى للمخاطب وسيأتي بسط الكلام

فيه عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » فى سورة الأنفال ، والمعية هنا مجاز فى الإعانة بالنصر والوقاية ، ويجوز أن يكون المعنى : واتقوا الله فى حرماته فى غير أحوال الاضطرار « واعلموا أن الله مع المتقين » فهو يجعلهم بمحل عنايته .

﴿ وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ 195

هذه الجملة معطوفة على جملة « وقاتلوا فى سبيل الله إلخ » فإنهم لما أمروا بقتال عدوهم وكان العدو أوفر منهم عدة حرب أيقظهم إلى الاستعداد بإنفاق الأموال فى سبيل الله ، فالمخاطبون بالأمر بالإنفاق جميع المسلمين لا خصوص المقاتلين .

ووجه الحاجة إلى هذا الأمر – مع أن الاستعداد للحرب مركوز فى الطباع – تنبيه المسلمين فإنهم قد يقصرون فى الإتيان على منتهى الاستعداد لعدو قوى ، لأنهم قد ملئت قلوبهم إيمانا بالله وثقة به ، وملئت أسماعهم بوعد الله إياهم النصر وأخيرا بقوله : « واعلموا أن الله مع المتقين » نبهوا على أن تعهد الله لهم بالتأييد والنصر لا يسقط عنهم أخذ العدة المعروفة فلا يحسبوا أنهم غير مأمورين ببذل الوسع لوسائل النصر التى هى أسباب ناط الله تعالى بها مسبباتها على حسب الحكمة التى اقتضاها النظام الذى سنه الله فى الأسباب ومسبباتها ، فتطلب المسببات دون أسبابها غلط وسوء أدب مع خالق الأسباب ومسبباتها كى لا يكونوا كالذين قالوا لموسى « فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هٰهنا قاعدون » فالمسلمون إذا بذلوا وسعهم ، ولم يفرطوا فى شىء ثم ارتبكوا فى أمر بعد ذلك فالله ناصرهم ، ومؤيدهم فيما لا قبل لهم بتحصيله ولقد نصرهم الله ببدر وهم أذلة ، إذ هم يومئذ جملة المسلمين وإذ لم يقصروا فى شىء ، فأما أقوام يتلفون أموال المسلمين فى شهواتهم ، ويفيتون الفرص وقت الأمن فلا يستعدون لشىء ثم يطلبون بعد ذلك من الله النصر والظفر فأولئك قوم مغرورون ، ولذلك يسلط الله عليهم أعداءهم بتفريطهم . ولعله يتداركهم فى خلال ذلك بلطفه فيما يرجع إلى استبقاء الدين ، والإنفاق تقدم فى قوله تعالى « ومما رزقناهم ينفقون » .

وسبيل الله طريقه ، والطريق إذا أضيف إلى شيء فإنما يضاف إلى ما يوصل إليه ، ولما علم أن الله لا يصل إليه الناس تعيَّن أن يكون المراد من الطريق العمل الموصل إلى مرضاة الله وثوابه ، فهو مجاز فى اللفظ ومجاز فى الإسناد ، وقد غلب سبيل الله فى اصطلاح الشرع فى الجهاد . أى القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته ، وفى للظرفية لأن النفقة تكون بإعطاء العَتاد ، والخيل ، والزاد ، وكل ذلك مظروف للجهاد على وجه المجاز وليست (فى) هنا مستعملة للتعليل .

وقوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » عطف غرض على غرض ، عُقِّب الأمر بالإنفاق فى سبيل الله بالنهى عن الأعمال التى لها عواقب ضارة إبلاغاً للنصحية والإرشاد لئلا يدفع بهم يقينهم بتأييد الله إياهم إلى التفريط فى وسائل الحذر من غلبَة العدو ، فالنهى عن الإلقاء بالنفوس إلى التهلكة يجمع معنى الأمر بالإنفاق وغيره من تصاريف الحرب وحفظ النفوس ، ولذلك فالجملة فيها معنى التذييل وإنما عطفت ولم تفصل باعتبار أنها غرض آخر من أغراض الإرشاد .

والإلقاء رمى الشيء من اليد وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى المرمى إليه بإلى وإلى المرمى فيه بفى .

والظاهر أن الأيدى هى المفعول إذ لم يذكر غيره ، وأن الباء زائدة لتوكيد اتصال الفِعل بالمفعول كما قالوا للمنقاد « أعطىَ بيده » أى أعطى يده لأن المستسلم فى الحرب ونحوه يُشَد بيده ، فزيادة الباء كزيادتها فى « وهُزى إليك بجِذْع النخلة » وقول النابغة :

لَكَ الخيْرُ إنْ وارتْ بك الأرضُ وَاحِدا

والمعنى ولا تعطوا الهلاكَ أيديَكم فيأخذَكم أخذ الموثَقِ ، وجَعل التهلكة كالآخِذِ والآسِرِ استعارة بجامع الإحاطة بالملقِى ، ويجوز أن تُجعل اليد مع هذا مجازا عن الذات بعلاقة البعضية لأن اليد أَهم شيء فى النفس فى هذا المعنى ، وهذا فى الأمرين كقول لبيد :

حَتَّى إذَا أَلْقَتْ يَداً فى كَافِرٍ

أى ألقت الشمس نفسها ، وقيل الباء سببية والأيدى مستعملة فى معنى الذات كناية

عن الاختيار والمفعول محذوف أى لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم .

والتهلكة بضم اللام اسم مصدر بمعنى الهلاك ، وإنما كان اسم مصدر لأنه لم يعهد فى المصادر وزن التَّفعُلة بضم العين وإنما فى المصادر التفعِلة بكسر العين لـكِنَّه مصدرُ مضاعفِ العين المعتل اللام كزكَّى وغطَّى ، أو المهموز اللام كجزَّأ وهيأ، وحكى سيبويه له نظيرين فى المشتقات التَّضُرَّة والتَّسُرَّة بضم العين من أضر وأسر بمعنى الضُّر والسُّرور ، وفى الأسماء الجامدة التَّنْضُبة والتَّتْفُلة (الأول اسم شجر ، والثاني ولَدُ الثعلب) ، وفي تاج العروس أن الخليل قرأها التهلِكة بكسر اللام ولا أحسب الخليل قرأ كذلك؛ فإن هذا لم يرو عن أحد من القراء فى المشهور ولا الشاذ فإن صح هذا النقل فلعل الخليل نطق به على وجه المثال فلم يضبط من رواه عنه حق الضبط ، فإن الخليل أجل من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور .

ومعنى النهى عن الإلقاء باليد إلى التهلكة النهى عن التسبب فى إتلاف النفس أو القوم ِ عن تحقق الهلاك بدون أن يجتَنى منه المقصودُ .

وعُطِف على الأمر بالإنفاق للإشارة إلى علة مشروعية الإنفاق وإلى سبب الأمر به فإنَّ تركَ الإنفاق فى سبيل الله والخروجَ بدون عُدة إلقاء باليد للهلاك كما قيل :

* كساعٍ إلى الهَيْجَا بغير سِلَاح *

فلذلك وجب الإنفاق ، ولأن اعتقاد كفاية الإيمان باللهِ ونصر دينه فى هزم الأعداء اعتقادٌ غير صحيح ، لأنه كالذى يلقى بنفسه للهلاك ويقول سينجينى الله تعالى، فهذا النهى قد أفاد المعنيين جميعا وهذا من أبدع الإيجاز .

وفى البخارى عن ابن عباس وجماعة من التابعين فى معنى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » لا تتركوا النفقة فى سبيل الله وتخافوا العَيْلة وإن لم يكن إلَّا سهم أو مشقص فأْتِ به .

وقد قيل فى تفسير « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » أقوال : الأول أنَّ أنفقوا أمرٌ بالنفقة على العيال ، والتهلكة : الإسراف فيها أو البخل الشديد رواه البخارى عن حذيفة ، ويبعده قوله فى سبيل الله وإن إطلاق التهلكة على السرف بعيد وعلى البخل أبعد .

الثانى أنها النفقة على الفقراء أى الصدقة والتهلكة الإمساك ويبعده عدم مناسبة العطف وإطلاق التهلكة على الإمساك .

الثالث الإنفاق فى الجهاد ، والإلقاء إلى التهلكة الخروج بغير زاد .

الرابع الإلقاء باليد إلى التهلكة: الاستسلام فى الحرب أى لا تستسلموا للأسر .

الخامس أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإنفاق فيه بإصلاح أموالهم .

روى الترمذى عن أسلم أبى عمران قال: كنا بمدينة الروم (القسطنطينية) فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم فخرج إليهم من المسلمين مثلهم فحمل رجل من المسلمين على صف للروم حتى دخل فيهم فصاح الناس وقالوا : سبحان الله يلقى بيديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب الأنصارى فقال : ياأيها الناس إنكم تتأولون هـذه الآية هذا التأويل وإنما أنزلت فينا معاشر الأنصار لما أعز الله الإسلام وكثر ناصروه قال بعضنا لبعض سرا دون رسول الله: إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه فلو أقمنا فى أموالنا فأصلحنا ماضاع منها فأنزل الله على نبيه يرد علينا ماقلنا: «وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو اه ، والآية تتحمل جميع المعانى المقبولة .

ووقوع فعل (تلقوا) فى سياق النهى يقتضى عموم كل إلقاء باليد للتهلكة أى كل تسبب فى الهلاك عن عمد فيكون منهيا عنه محرما مالم يوجد مقتض لإزالة ذلك التحريم وهو ما يكون حفظه مقدما على حفظ النفس مع تحقق حصول حفظه بسبب الإلقاء بالنفس إلى الهلاك أو حفظ بعضه بسبب ذلك .

فالتفريط فى الاستعداد للجهاد حرام لامحالة لأنه إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإلقاء بالأمة والدين إليها بإتلاف نفوس المسلمين ، وقد اختلف العلماء فى مثل هـذا الخبر الذى رواه الترمذى عن أبى أيوب وهو اقتحام الرجل الواحد على صف العدو فقال القاسم بن محمد (من التابعين) وعبد الملك بن الماجشون وابن خويز منداد (من المالكية) ومحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفه : لا بأس بذلك إذا كان فيه قوة وكان بنية خالصة لله تعالى وطمع فى نجاة أو فى نكاية العدو أو قصد تجرئة المسلمين عليهم، وقد وقع ذلك من بعض المسلمين يوم أحد بمرأى النبىء صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن كذلك كان من الإلقاء إلى التهلكة .

وقوله تعالى « وأحسنوا » الإحسان فعل النافع الملائم، فإذا فعل فعلا نافعا مؤلما لا يكون محسنا فلا تقول إذا ضربت رجلا تأديبا: أحسنت إليه ولا إذا جاريته في ملذات مضرة أحسنت إليه، وكذا إذا فعل فعلا مضرا ملائما لا يسمى محسنا .

وفى حذف متعلق أحسنوا تنبيه على أن الإحسان مطلوب فى كل حال ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « إن الله كتب الإحسان على كل شىء » .

وفى الأمر بالإحسان بعد ذكر الأمر بالاعتداء على المعتدى والإنفاق فى سبيل الله والنهى عن الإلقاء باليد إلى التهلكة إشارة إلى أنّ كلّ هاته الأحوال يلابسها الإحسان ويحفّ بها، ففى الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود والاقتصاد فى الاعتداء والاقتناع بما يحصل به الصلاح المطلوب ، وفى الجهاد فى سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والمغلوب وبحفظ أموال المغلوبين وديارهم من التخريب والتحريق ، والعرب تقول : « ملكت فأسجح » ، والحذر من الإلقاء باليد إلى التهلكة إحسان .

وقوله « إن الله يحب المحسنين » تذييل للترغيب فى الإحسان، لأن محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس إذ محبة الله العبد سبب الصلاح والخير دنيا وآخرة ، واللام للاستغراق العرفى والمراد المحسنون من المؤمنين .

﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾

هذا عود إلى الكلام على العمرة فهو عطف على قوله : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » إلخ . وما بينهما استطراد أو اعتراض ، على أن عطف الأحكام بعضها على بعض للمناسبة طريقة قرآنية فلك أن تجعل هذه الجملة عطفا على التى قبلها عطف قصة على قصة .

ولا خلاف فى أنّ هذه الآية نزلت فى الحديبية سنة ست حين صد المشركون المسلمين عن البيت كما سيأتى فى حديث كعب بن عجرة ، وقد كانوا ناوين العمرة وذلك قبل أن يفرض الحج

فالمقصود من الكلام هو العمرة؛ وإنما ذكر الحج على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون من الحج فيما بعد، وهذا من معجزات القرآن.

والإتمام إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقى منه حتى يستوعب جميعه.

ومثل هذا الأمر المتعلق بوصف فعل يقع فى كلامهم على وجهين: أحدهما وهو الأكثر أن يكون المطلوب تحصيل وصف خاص للفعل المتعلق به الوصف كالإتمام فى قوله تعالى «وأتموا الحج» أى كملوه إن شرعتم فيه، وكذا قوله تعالى «ثم أتموا الصيام إلى الليل» على ما اخترناه وقوله تعالى «فأتموا إليهم عهدهم»، ومثله أن تقول: أسرع السير للذى يسير سيرا بطيئا، وثانيهما أن يجىء الأمر بوصف الفعل مرادا به تحصيل الفعل من أول وهلة على تلك الصفة نظير قوله تعالى «ولأتمَّ نعمتى عليكم»، وذلك كقولك: أسرع السير فادع لى فلانا تخاطب به مخاطبا لم يشرع فى السير بعد، فأنت تأمره بإحداث سير سريع من أول وهلة، ونظيره قولهم: «وَسِّع فمَ الرَكِيَة - وقولهم: وسع كم الجبة وضيق جيبها» أى أوجدها كذلك من أول الأمر، وهذا ضرب من ضروب التعبير ليس بكناية ولا مجاز، ولكنه أمر بمجموع شيئين وهو أقل؛ لأن الشأن أن يكون المطلوب بصيغة الأمر ابتداء هو الحدث الذى منه مادة تلك الصيغة.

والآية تحتمل الاستعمالين، فإن كان الأول فهى أمر بإكمال الحج والعمرة، بمعنى ألا يكون حجا وعمرة مشوبين بشغب وفتنة واضطراب أو هى أمر بإكمالهما وعدم الرجوع عنهما بعد الإهلال بهما ولا يصدهم عنهما شنآن العدو، وإن كان الثانى فهى أمر بالإتيان بهما تامين أى مستكملين ما شرع فيهما:

والمعنى الأول أظهر وأنسب بالآيات التى قبلها، وكأنَّ هذا التحريض مشير إلى أن المقصود الأهم من الحج والعمرة هنا هما الصَّرورة فى الحج وكذا فى العمرة على القول بوجوبها.

واللام فى الحج والعمرة لتعريف الجنس، وهما عبادتان مشهورتان عند المخاطبين متميزتان عن بقية الأجناس، فالحج هو زيارة الكعبة فى موسم معين فى وقت واحد للجماعة وفيه وقوف عرفة، والعمرة زيارة الكعبة فى غير موسم معين وهى لكل فرد بخصوصه، وأصل الحج فى اللغة بفتح الحاء وكسرها تكرر القصد إلى الشىء أو كثرة قاصديه. وعن

ابن السكيت : الحج كثرة الاختلاف والتردد يقال حج بنو فلان فلانا أطالوا الاختلاف إليه وفى الأساس: فلان تحجه الرفاق أى تقصده اه. فجعله مفيدا بقصد من جماعة كقول المخبل السعدى واسمه الربيع :

وأَشْهَدُ من عَوْفٍ حُلولا كثيرةً يَحُجُّون سِبَّ الزِّبْرِقَانِ المزعفرا

والحج من أشهر العبادات عند العرب وهو مما ورثوه عن شريعة إبراهيم عليه السلام كما حكى الله ذلك . بقوله « وأذن فى الناس بالحج » الآية حتى قيل : إن العرب هم أقدم أمة عرفت عندها عادة الحج ، وهم يعتقدون أن زيارة الكعبة سعى لله تعالى قال النابغة يصف الحجيج ورواحلهم :

عَلَيْهِنَّ شُعْثٌ عامدونَ لِرَبِّهِم فهن كأطراف الحَنِىِّ خَوَاشِع

وكانوا يتجردون عند الإحرام من مخيط الثياب ولا يمسون الطيب ولا يقربون النساء ولا يصطادون ، وكان الحج طوافا بالبيت وسعيا بين الصفا والمروة ووقوفا بعرفة ونحرا بمنى

وربما كان بعض العرب لا يأكل مدة الحج أقطا ولا سمنا « أى لأنه أكل المترفهين » ولا يستظل بسقف ، ومنهم من يحج متجردا من الثياب ، ومنهم من لا يستظل من الشمس ، ومنهم من يحج صامتاً لا يتكلم ، ولا يشربون الخمر فى أشهر الحج ، ولهم فى الحج مناسك وأحكام ذكرناها فى تاريخ العرب ، وكان للأمم المعاصرة للعرب حجوج كثيرة ، وأشهر الأمم فى ذلك اليهود فقد كانوا يحجون إلى الموضع الذى فيه تابوت العهد أى إلى هيكل (أورشليم) وهو المسجد الأقصى ثلاث مرات فى السنة ليذبحوا هناك فإن القرابين لا تصح إلا هناك ومن هذه المرات مرة فى عيد الفصح .

واتخذت النصارى زيارات كثيرة ، حجا ، أشهرها زياراتهم لمنازل ولادة عيسى عليه السلام وزيارة (أورشليم) ، وكذا زيارة قبر (ماربولس) وقبر (ماربطرس) برومة ، ومن حج النصارى الذى لا يعرفه كثير من الناس وهو أقدم حجهم أنهم كانوا قبل الإسلام يحجون إلى مدينة (عسقلان) من بلاد السواحل الشامية ، والمظنون أن الذين ابتدعوا حجها هم نصارى الشام من الغساسنة لقصد صرف الناس عن زيارة الكعبة وقد ذكره سحيم عبدُ بنى الحسحاس وهو من المخضرمين فى قوله يصف وحوشا جرفها السيل :

كأَنَّ الوُحُوشَ به عَسقَلا نُ صادفْنَ فى قَرْنِ حَجٍّ ذِيَافا

أى أصابهن سم فقتلهن وقد ذكر ذلك أئمة اللغة ، وقد كان للمصريين والكلدان حج إلى البلدان المقدسة عندهم ، ولليونان زيارات كثيرة لمواقع مقدسة مثل أولمبيا وهيكل (زفس) وللهنود حجوج كثيرة .

والمقصود من هذه الآية إتمام العمرة التى خرجوا لقضائها وذكر الحج معها إدماج ، لأن الحج لم يكن قد وجب يومئذ ، إذ كان الحج بيد المشركين ففى ذكره بشارة بأنه يوشك أن يصير فى قبضة المسلمين .

وأما العمرة فهى مشتقة من التعمير وهو شغل المكان ضد الإخلاء ولكنها بهذا الوزن لا تطلق إلا على زيارة الكعبة فى غير أشهر الحج ، وهى معروفة عند العرب وكانوا يجعلون ميقاتها ما عدا أشهر ذى الحجة والمحرم وصفر ، فكانوا يقولون « إذا برىء الدبر ، وعفا الأثر ، وخرج صفر ، حلت العمرة لمن اعتمر ». ولعلهم جعلوا ذلك لتكون العمرة بعد الرجوع من الحج وإراحة الرواحل .

واصطلح المضَريُّون ، على جعل رجب هو شهر العمرة ولذلك حرمته مضر فلقب برجب مضر ، وتبعهم بقية العرب ، ليكون المسافر للعمرة آمنا من عدوه ؛ ولذلك لقبوا رجبا (منصل الأسنة) ويرون العمرة فى أشهر الحج فجورا .

وقوله « لله » أى لأجل الله وعبادته والعرب من عهد الجاهلية لا ينوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له ، لأن الكعبة بيت الله وحرمه ، فالتقييد هنا بقوله « لله » تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين وإن كان لهم فيهما منفعة وكانوا هم سدنة الحرم ، وهم الذين منعوا المسلمين منه ، كى لا يسأم المسلمون من الحج الذى لاقوا فيه أذى المشركين فقيل لهم إن ذلك لا يصد عن الرغبة فى الحج والعمرة ، لأنكم إنما تحجون لله لا لأجل المشركين ، ولأن الشىء الصالح المرغوب فيه إذا حف به ما يكدره لا ينبغى أن يكون ذلك صارفا عنه ، بل يجب إزالة ذلك العارض عنه ، ومن طرق إزالته القتال المشار إليه بالآيات السابقة .

ويجوز أن يكون التقييد بقوله « لله » لتجريد النية مما كان يخامر نوايا الناس فى الجاهلية من التقرب إلى الأصنام ، فإن المشركين لما وضعوا هبلا على الكعبة ووضعوا إسافا ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوافهم وسعيهم الأصنام مع الله تعالى .

وقد يكون القصد من هذا التقييد كلتا الفائدتين .

وليس فى الآية حجة عند مالك وأبي حنيفة رحمهما الله على وجوب الحج ولا العمرة ولكن دليل حكم الحج والعمرة عندهما غير هذه الآية ، وعليه فمحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما ، فأما مالك فقد عدها من العبادات التى تجب بالشروع فيها وهى سبع عبادات عندنا هى الصلاة ، والصيام ، والاعتكاف ، والحج ، والعمرة ، والطواف ، والائتمام ، وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع .

ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها كحكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام فى الآية مستعملا فى القدر المشترك من الطلب اعتمادا على القرائن ، ومن هؤلاء من قرأ ، والعمرة بالرفع حتى لا تكون فيما شمله الأمر بالإتمام بناء على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج .

وجعلها الشافعية دليلا على وجوب العمرة كالحج ، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامهما فإما أن يكون الأمر بالإتمام مرادا به الإتيان بهما تامين أى مستجمعى الشرائط والأركان، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعى على أحد الاستعمالين السابقين ، قالوا : إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام، ولأنه معضود بقراءة « وأقيموا الحج » وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع ، لأن الإتمام يتوقف على الشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل .

والحق أن حمل الأمر فى ذلك على الأمر بأصل الماهية لا بصفتها استعمال قليل كما عرفت ، وقراءة : « وأقيموا » لشذوذها لا تكون داعيا للتأويل ، ولا تتنزل منزلة خبر الآحاد ، إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه وأما على الاحتمال الأول فلأن التكنى بالإتمام عن إيجاب الفعل مصير إلى خلاف الظاهر مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر ؛ بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتموا الحج والعمرة ، فيكون من دلالة الاقتضاء ، ويكون حقيقة وإيجازا بديعاً ، وهو الذى يؤذن به السياق كما قدمنا ، لأنهم كانوا نووا العمرة ، على أن شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب المتوسل إليه ان يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد فكيف يدعى الشافعية أن أتموا هنا مراد منه إيجاب الشروع ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أشار له العصام .

فالحق أن الآية ليست دليلا لحكم العمرة وقد اختلف العلماء فى حكمها : فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها سنة قال مالك : لا أعلم أحداً رخص فى تركها وهذا هو مذهب جابر ابن عبد الله وابن مسعود من الصحابة والنخعى من التابعين .

وذهب الشافعى وأحمد وابن الجهم من المالكية إلى وجوبهما ، وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس من الصحابة وعطاء ، وطاووس ، ومجاهد ، والحسن ، وابن سيرين ، والشعبي وسعيد بن جبير ، وأبو بردة ، ومسروق ، وإسحاق بن راهويه .

ودليلنا حديث جابر بن عبد الله ، قيل : يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال : لا ، وأن تعتمروا فهو أفضل ، أخرجه الترمذى ، ولأن عبادة مثل هذه لو كانت واجبة لأمر بها النبىء صلى الله عليه وسلم ولا يثبت وجوبها بتلفيقات ضعيفة ، وقد روى عن ابن مسعود أنه كان يقول : لولا التحرج وأنى لم أسمع من رسول الله فى ذلك شيئا لقلت : العمرة واجبة اهـ محل الاحتجاج قوله: لم أسمع إلخ ، ولأن الله تعالى قال « ولله على الناس حج البيت » ولم يذكر العمرة ، ولأنه لا يكون عبادتان واجبتان هما من نوع واحد .

ولأن شأن العبادة الواجبة أن تكون مؤقتة ، واحتج أصحابنا أيضا بحديث: بنى الإسلام على خمس وحديث جبريل فى الإيمان والإسلام ولم يذكر فيهما العمرة ، وحديث الأعرابى الذى قال : لا أزيد ولا أنقص : فقال: أفلح إن صدق ولم يذكر العمرة ولم يحتج الشافعية بأكثر من هذه الآية ، إذ قرنت فيها مع الحج ، وبقول بعض الصحابة وبالاحتياط .

واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على منع التمتع وهو الإحرام بعمرة ثم الحل منها فى مدة الحج ثم الحج فى عامه ذلك قبل الرجوع إلى بلده ، فنى البخارى أخرج حديث أبى موسى الأشعرى قال : بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوم باليمن فجئتُ وهو بالبطحاء (عام حجة الوداع) فقال : بم أهللت ؟ فقلت : أهللت كإهلال النبىء قال : أحسنت هل معك من هدى ! قلت : لا ، فأمرنى فطفت بالبيت وبالصفا والمروة ثم أمرنى فأحللت فأتيت امرأة من قومى فمشطتنى أو غسلت رأسى ، ثم أهللت بالحج فكنت أفتى الناس به حتى خلافة عمر فذكرته له فقال: أن نأخذ بكتاب الله ، فإنه يأمرنا بالتمام ، قال تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » وأن نأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله ، يريد عمر ـ والله أعلم ـ أن أبا موسى أهل بإهلال كإهلال النبىء صلى الله

عليه وسلم ، والنبيء كان مهلا بحجة وعمرة معا فهو قارن والقارن متلبس بحج ، فلا يجوز أن يحل فى أثناء حجه وتمسك بفعل الرسول عليه السلام أنه كان قارنا ولم يحل ، وهذا مبنى على عدم تخصيص المتواتر بالآحاد كما هو قوله فى حديث فاطمة ابنة قيس فى النفقة .

وقوله «فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » عطف على(أتموا)، والفاء للتفريع الذكرى فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام .

ولا سيما الحج ؛ لأن وقته يفوت غالبا بعد ارتفاع المانع ، بخلاف العمرة ،

والإحصار فى كلام العرب منع الذات من فعل ما ، يقال : أحصره منعه مانع قال تعالى «للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله » أى منعهم الفقر من السفر للجهاد وقال ابن ميادة:

وما هَجرُ ليلىَ أَن تـكون تباعدتْ عليك ولا أنْ أُحصَرَتكَ شغول

وهو فعل مهموز لم تكسبه همزته تعدية ، لأنه مرادف حصره ونظيرهما صده ، وأصده. هذا قول المحققين من أئمة اللغة ، ولكن كثر استعمال أحصر المهموز فى المنع الحاصل من غير العدو ، وكثر استعمال حصر المجرد فى المنع من العدو ، قال « وخذوهم واحصروهم » فهو حقيقة فى المعنيين ولكن الاستعمال غلب أحدهما فى أحدهما كما قال الزمخشرى فى الكشاف ، ومن اللغويين من قال : أحصر حقيقة فى منع غير العدو وحصر حقيقة فى منع العدو وهو قول الكسائى وأبى عبيده والزجاج ، ومن اللغويين من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جداً .

وجاء الشرط بحرف (إن) لأن مضمون الشرط كريه لهم فأتى إليهم الكلام إلقاء الخبر الذى يشك فى وقوعه ، والمقصود إشعارهم بأن المشركين سيمنعونهم من العمرة وقد اختلف الفقهاء فى المراد من الإحصار فى هذه الآية على نحو الاختلاف فى الوضع أو فى الاستعمال والأظهر عندى أن الإحصار هنا أطلق على ما يعم المنع من عدو أومن غيره بقرينة قوله تعالى عقبه : فإذا أمنتم فإنه ظاهر قوى فى أن المراد منه الأمن من خوف العدو ، وأن هذا التعميم فيه قضاء حق الإيجاز فى جمع أحكام الإحصار ثم تفريقها كما سأبينه عند قوله تعالى « فإذا أمنتم» ، وكأنَّ هذا هو الذى يراه مالك رحمه الله، ولذلك لم يحتج فى الموطأ على حكم الاحصار بغير عدو بهذه الآية ، وإنما احتج بالسنة وقال جمهور أصحابه أريد بها المنع الحاصل من مرض ونحوه دون منع العدو، بناء على أن إطلاق الإحصار على هذا المنع هو الأكثر فى اللغة .

ولأن هذه الآية جعلت على المُحْصَر هدياً ولم ترد السنة بمشروعية الهدى فيمن حصره العدو

أي مشروعية الهدى لأجل الإحصار أما من ساق معه الهدى فعليه نسكه لا لأجل الإحصار، ولذلك قال مالك بوجوب الهدى على من أحصر بمرض أو نفاس أو كَسْر من كل ما يمنعه أن يقف الموقف مع الناس مع وجوب الطواف والسعي عند زوال المانع ووجوب القضاء من قابل لما في الموطأ من حديث معبد بن حزابة المخزومي أنه صرع ببعض طريق مكة وهو محرم فسأل ابنَ عمر وابنَ الزبير ومروانَ بنَ الحكم فكلهم أمره أن يتداوى ويفتدي ، فإذا أصح اعتمر . فحل من إحرامه ثم عليه حج قابل ، وأن عمر بن الخطاب أمر بذلك أبا أيوب وهبَّار بن الأسود حين فاتهما وقوف عرفة ، بخلاف حصار العدو ، واحتج في الموطأ بأن النبيء صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا من أصحابه ولا من كان معه أن يقضوا شيئا ولا أن يعودوا لشيء ، ووجَّه أصحابنا ذلك بالتفرقة ؛ لأن المانع في المرض ونحوه من ذات الحاج ؛ فلذلك كان مطالَبا بالإتمام ، وأما في إحصار العدو فالمانع خارجي ، والأظهر في الاستدلال أن الآية وإن صاحت لكل منع لكنها في منع غير العدو أظهر وقد تأيدت أظهريتها بالسنة، وقال الشافعي : لا قضاء فيهما وهو ظاهر الآية للاقتصار على الهدى وهو اقتصار على مفهوم الآية ومخالفة ما ثبت بالسنة ، وقال أبو حنيفة : كل منع من عدُو أو مرض فيه وجوب القضاء والهدى ولا يجب عليه طواف ولا سَعْي بعد زوال عذره بل إن نحر هديه حل والقضاء عليه .

ولا يلزمه ما يقتضيه حديث الحديبية؛ لأن الآية إن كانت نزلت بعده فعمومها نسخ خصوص الحديث ، وإن نزلت قبله فهو آحاد لا يخصص القرآن عنده ، على أن حديث الحديبية متواتر؛ لأن الذين شهدوا النبيء صلى الله عليه وسلم يومئذ يزيدون على عدد التواتر ، ولم ينقل عنهم ذلك مع أنه مما تتوافر الدواعي على نقله .

وقال الشافعي : المراد هنا منع العدو بقرينة قوله (فإذا أمنتم) ولأنها نزلت في عام الحديبية وهو إحصار عدوّ ؛ ولذلك أوجب الهدى على المحصر أما محصر العدوّ فبنصّ الآية ، وأما غيره فبالقياس عليه .

وعليه : إن زال عذره فعليه الطواف بالبيت والسعي ، ولم يقل بوجوب القضاء عليه ؛ إذ ليس في الآية ولا في الحديث .

وقوله « فما استيسر من الهدى » جواب الشرط وهو مشتمل على أحد ركني الإسناد

وهو المسند إليه دون المسند فلا بد من تقدير دل عليه قوله « من الهدى » وقدره فى الكشاف فعليكم ، والأظهر أن يقدر فعل أمر أى فاهدوا ما استيسر من الهدى ، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدى .

ووجوبه فى الحج ظاهر وفى العمرة كذلك؛ بأنها مما يجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور.

و (استيسر) هنا بمعنى يسر فالسين والتاء للتأكيد كاستصعب عليه بمعنى صعب أى ما أمكن من الهدى بإمكان تحصيله وإمكان توجيهه ، فاستيسر هنا مراد به جميع وجوه التيسر .

والهدى اسم الحيوان المتقرب به لله فى الحج فهو فَعْل من أهدى، وقيل هو جمع هدية كما جمعت جدية السرج على جدى[1] ، فإن كان اسما فمن بيانية ، وإن كان جمعا فمن تبعيضية ، وأقل ماهو معروف عندهم من الهدى الغنم ، ولذلك لم يبينه الله تعالى هنا ، وهذا الهدى إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبعث به إن أمكن واجب ، وإن لم يكن ساقه معه فعليه توجيهه على الخلاف فى حكمه من وجوبه وعدمه ، والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان ، فإذا فاتت المناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها .

وقوله « ولا تحلقوا رءوسكم » الآية بيان لملازمة حالة الإحرام حتى ينحر الهدى ، وإنما خص النهى عن الحلق دون غيره من منافيات الإحرام كالطيب تمهيدا لقوله « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه » ويعلم استمرار حكم الإحرام فى البقية بدلالة القياس والسياق وهذا من مستتبعات التراكيب وليس بكناية عن الإحلال لعدم وضوح الملازمة .

والمقصود من هذا تحصيل بعض ما أمكن من أحوال المناسك وهو استبقاء الشعث المقصود فى المناسك .

والمحل بفتح الميم وكسر الحاء مكان الحلول أو زمانه يقال : حل بالمكان يحل بكسر الحاء وهو مقام الشىء والمراد به هنا مبلغه وهو ذبحه للفقراء ، وقيل محله : هو محل ذبح الهدايا وهو منى والأول قول مالك .

وقوله « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه » الآية ، المراد مرض يقتضى الحلق سواء كان المرض بالجسد أم بالرأس ، وقوله « أو به أذى من رأسه » كناية عن الوسخ الشديد والقمل ، لكراهية التصريح بالقمل . وكلمة من للابتداء أى أذى ناشئ عن رأسه.

(١) جدية السرج شىء محشو يجعل تحت دفتى السرج .

وفى البخارى عن كعب بن عجرة قال « حملت إلى النبىء والقمل يتناثر على وجهى ، فقال ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك هذا ، أما تجد شاة ؟ قلت : لا ، قال : صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واحلق رأسك ، فنزلت هذه الآية فىّ خاصة وهى لكم عامة اه » ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مرذول من الألفاظ .

وقوله « ففدية من صيام» محذوف المسند إليه لظهوره أى عليه . والمعنى فليحلق رأسه وعليه فدية ، وقرينة المحذوف قوله « ولا تحلقوا رءوسكم » وقد أجمل الله الفدية ومقدارها وبينه حديث كعب بن عجرة ، والنسك بضمتين وبسكون السين مع تثليث النون العبادة ويطلق على الذبيحة المقصود منها التعبد وهو المراد هنا مشتق من نسُك كنصر وكرم إذا عبد وذبح لله وسمى العابد ناسكا ، وأغلب إطلاقه على الذبيحة المتقرب بها إلى معبود وفى الحديث « والآخر يوم تأكلون فيه من نسككم » يعنى الضحية .

﴿ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء للعطف على «أحصرتم» إن كان المراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم ، ولعلها نزلت بعد أن فرض الحج ، لأن فيها ذكر التمتع وذكر صيام المتمتع إن لم يجد هديا ثلاثه أيام فى مدة الحج وسبعة إذا رجع إلى أفقه وذلك لا يكون إلا بعد تمكنهم من فعل الحج والفاء لمجرد التعقيب الذكرى .

وجىء بإذا لأن فعل الشرط مرغوب فيه، والأمن ضد الخوف ، وهو أيضا السلامة من كل ما يخاف منه أمن كفرح أمنا، أمانا ، وأمنا ، وآمنة ، وإمنا بكسر الهمزة وهو قاصر بالنسبة إلى المأمون منه فيتعدى بمن تقول: أمنت من العدو ، ويتعدى إلى المأمون تقول : أمنت فلانا إذا جعلته آمنا منك، والأظهر أن الأمن ضد الخوف من العدو ما لم يصرح بمتعلقه وفى القرآن ثم أبلغه مأمنه فإن لم يذكر له متعلق نزل منزلة اللازم فدل على عدم الخوف من القتال وقد تقدم فى قوله تعالى « ربّ اجعل هذا بلدا ءامنا » .

وهذا دليل على أن المراد بالإحصار فيما تقدم ما يشمل منع العدو ولذلك قيل إذا أمنتم ويؤيده أن الآيات نزلت فى شأن عمرة الحديبية كما تقدم فلا مفهوم للشرط هنا ؛ لأنه خرج لأجل حادثة معينة ، فالآية دلت على حكم العمرة ، لأنها لا تكون إلا مع الأمن ، وذلك أن المسلمين جاءوا فى عام عمرة القضاء معتمرين وناوين إن مكنوا من الحج أن يحجوا، ويعلم حكم المريض ونحوه إذا زال عنه المانع بالقياس على حكم الخائف .

وقوله « فمن تمتع » جواب إذا والتقدير فإذا أمنتم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأمكنكم أن تعتمروا فاعتمروا وانتظروا الحج إلى عام قابل، واغتنموا خير العمرة فمن تمتع بالعمرة فعليه هدى عوضا عن هدى الحج ، فالظاهر أن صدر الآية أريد به الإحصار الذى لا يتمكن معه المحصر من حج ولا عمرة، وأن قوله فإذا أمنتم أريد به حصول الأمن مع إمكان الإتيان بعمرة وقد فات وقت الحج ، أى أنه فاته الوقت ولم يفته مكان الحج ، ويعلم أن من أمن وقد بقى ما يسعه بأن يحج عليه أن يحج .

ومعنى « تمتع بالعمرة إلى الحج » انتفع بالعمرة عاجلا ، والانتفاع بها إما بمعنى الانتفاع بثوابها ، أو بسقوط وجوبها إن قيل إنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذ هو قد أداها فى سفر الحج ، وإما بمعنى الانتفاع بالحل منها ثم إعادة الإحرام بالحج فانتفع بألا يبقى فى كلفة الإحرام مدة طويلة ، وهذا رخصة من الله تعالى، إذ أباح العمرة فى مدة الحج بعد أن كان ذلك محظورا فى عهد الجاهلية إذ كانوا يرون العمرة فى أشهر الحج من أعظم الفجور .

فالباء فى قوله «بالعمرة» صلة فعل تمتع ، وقوله إلى الحج متعلق بمحذوف دل عليه معنى (إلى) تقديره متربصا إلى وقت الحج أو بالغا إلى وقت الحج أي أيامه وهي عشر ذي الحجة وقد فهم من كلمة إلى أن بين العمرة والحج زمنا لا يكون فيه المعتمر محرما وهو الإحلال الذى بين العمرة والحج فى التمتع والقران ، فعليه ما استيسره من الهدى لأجل الإحلال الذى بين الإحرامين ، وهذا حيث لم يهد وقت الإحصار فيما أراه والله أعلم ، والآية جاءت بلفظ التمتع على المعنى اللغوى أى الانتفاع وأشارت إلى ما سماه المسلمون بالتمتع وبالقران وهو من شرائع الإسلام التى أبطل بها شريعة الجاهلية ، واسم التمتع يشملها لكنه خص التمتع بأن يحرم الحاج بعمرة فى أشهر الحج ثم يحل منها ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى أفقه، وخص القران بأن يقرن الحج والعمرة فى إهلال واحد ويبدأ فى فعله بالعمرة ثم يحل منها ويجوز له أن يردف الحج

على العمرة كل ذلك شرعه الله رخصة للناس ، وإبطالا لما كانت عليه الجاهلية من منع العمرة في أشهر الحج ، وفرض الله عليه الهدى جبرا لما كان يتجشمه من مشقة الرجوع إلى مكة لأداء العمرة كما كانوا في الجاهلية ولذلك سماه تمتعا .

وقد اختلف السلف في التمتع وفي صفته فالجمهور على جوازه ، وأنه يحل من عمرته التي أحرم بها في أشهر الحج ثم يحرم بعد ذلك في حجة في عامه ذلك ، وكان عثمان بن عفان لا يرى التمتع وينهى عنه في خلافته ، ولعله كان يتأول هذه الآية بمثل ما تأولها ابن الزبير كما يأتي قريبا ، وخالفه علي وعمران بن حصين ، وفي البخاري عن عمران بن حصين تمتعنا على عهد النبيء ونزل القرآن ثم قال رجل من برأيه ما شاء (يريد عثمان) ، وكان عمر بن الخطاب لا يرى للقارن إذا أحرم بعمرة وبحجة معا وتم السعي بين الصفا والمروة أن يحل من إحرامه حتى يحل من إحرام حجه فقال له أبو موسى الأشعري إني جئت من اليمن فوجدت رسول الله بمكة محرما (أي عام الوداع) فقال لي بم أهللت ؟ قلت أهللت بإهلال كإهلال النبيء فقال لي هل معك هدي قلت لا فأمرني فطفت وسعيت ثم أمرني فأحللت وغسلت رأسي ومشطتني امرأة من عبد القيس ، فلما حدث أبو موسى عمر بهذا قال عمر « إن نأخذ بكتاب الله فهو يأمرنا بالإتمام وإن نأخذ بسنة رسوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدي محله » ، وجمهور الصحابة والفقهاء يخالفون رأي عمر ويأخذون بخبر أبي موسى ؛ — وبحديث على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لولا أن معي الهدي لأحللت » ، وقد ينسب بعض الناس إلى عمر أنه لا يرى جواز التمتع وهو وهم إنما رأى عمر لا يجوز الإحلال من العمرة في التمتع إلى أن يحل من الحج وذلك معنى قوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدي محله ، فلعله رأى الإحلال للمتلبس بنية الحج منافيا لنيته وهو ما عبر عنه بالاتمام ولعله كان لا يرى الآحاد مخصصا للمتواتر من كتاب أو سنة لأن فعل النبيء (صلى الله عليه وسلم) هنا متواتر ، إذ قد شهده كثير من أصحابه ونقلوا حجه وأنه أهل بهما جميعا .

نعم ، كان أبو بكر وعمر يريان إفراد الحج أفضل من التمتع والقران وبه أخذ مالك ، روى عنه محمد بن الحسن أنه يرجح أحد الحديثين المتعارضين بعمل الشيخين ، وكان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يرى التمتع خاصا بالمحصر إذا تمكن من الوصول إلى البيت بعد أن فاته وقوف

عرفة فيجعل حجته عمرة ويحج في العام القابل ، وتأول قوله تعالى إلى الحج أى إلى وقت الحج القابل والجمهور يقولون « إلى الحج » أى إلى أيام الحج .

وقوله « فمن لم يجد فصيام ثلٰثة أيام » الآية عطفت على« فمن تمتع»، لأن فمن تمتع مع جوابه وهو « فما استيسر » مقدر فيه معنى فمن تمتع واجدا الهدى فعطف عليه فمن لم يجد .

وجعل الله الصيام بدلا عن الهدى زيادة فى الرخصة والرحمة ولذلك شرع الصوم مفرقا فجعله عشرة أيام ثلاثة منها فى أيام الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج .

فقوله « فى الحج » أى فى أشهره إن كان قد أمكنه الاعتمار قبل انقضاء مدة الحج ، فإن لم يدرك الحج واعتمر فتلك صفة أخرى لا تعرض إليها فى الآية .

وقوله « تلك عشرة كاملة » فذلكة الحساب أى جامعته فالحاسب إذا ذكر عددين فصاعدا قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك أى المعدود كذا فصيغت لهذا القول صيغة نحت مثل بسمل إذا قال باسم الله وحوقل إذا قال لا حول ولا قوة إلا بالله فحروف فذلكة متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى :

ثلاثٌ بالغداة فهُنَّ حَسبي وستٌّ حين يدْركنى العِشاء
فذلك تسعة فى اليوم رِيِّي وشُرْب المرء فوق الرِّيِّ داء

فلفظ فذلكة كلمة مولدة لم تسمع من كلام العرب غلب إطلاق اسم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد ، وإن كان اللفظ المحكى جرى بغير كلمة « ذلك » كما تقول فى قوله « تلك عشرة كاملة » إنها فذلكة مع كون الواقع فى المحكى لفظ «تلك» لا لفظ ذلك ومثله قول الفرزدق :

ثلاث واثنتان فتلك خمس وسادسة تَميل إلى الشِّمام

(أى إلى الشم والتقبيل)

وفى وجه الحاجة إلى الفذلكة فى الآية وجوه ، فقيل هو مجرد توكيد كما تقول كتبت بيدى يعنى أنه جاء على طريقة ما وقع فى شعر الأعشى أى أنه جاء على أسلوب عربى ولا يفيد إلا تقرير الحكم فى الذهن مرتين ولذلك قال صاحب الكشاف لما ذكر مثله « كقول العرب علمان خير من علم » .

وعن المبرد أنه تأكيد لدفع توهم أن يكون بقى شىء مما يجب صومه ، وقال الزجاج قد يتوهم متوهم أن المراد التخيير بين صوم ثلاثة أيام فى الحج أو سبعة أيام إذا رجع إلى بلده بدلا

من الثلاثة أزيل ذلك بتجلية المراد بقوله « تلك عشرة » وتبعه صاحب الكشاف فقال «الواو قد تجيء للإباحة فى نحو قولك : جالس الحسن وابن سيرين ففذلكت نفيا لتوهم الإباحة اه » وهو يريد من الإباحة أنها للتخيير الذى يجوز معه الجمع ولا يتعين .

وفى كلا الكلامين حاجة إلى بيان منشأ توهم معنى التخيير فأقول : إن هذا المعنى وإن كان خلاف الأصل فى الواو حتى زعم ابن هشام أن الواو لا ترد له ، وأن التخيير يستفاد من صيغة الأمر لا أنه قد يتوهم من حيث إن الله ذكر عددين فى حالتين مختلفتين وجعل أقل العددين لأشق الحالتين وأكثرهما لأخفهما ، فلا جرم طرأ توهم أن الله أوجب صوم ثلاثة أيام فقط وأن السبعة رخصة لمن أراد التخيير ، فبين الله ما يدفع هذا التوهم ، بل الإشارة إلى أن مراد الله تعالى إيجاب صوم عشرة أيام ، وإنما تفريقها رخصة ورحمة منه سبحانه ، فحصلت فائدة التنبيه على الرحمة الإلهية .

ونظيره قوله تعالى « ووٰعدنا موسىٰ ثلـٰثين ليلةً وأتممنـٰها بعشر فتم ميقـٰت ربه أربعين ليلة » إذ دل على أنه أراد من موسى عليه السلام مناجاة أربعين ليلة ولكنه أبلغها إليه موزعة تيسيراً .

وقد سئلت عن حكمة كون الأيام عشرة فأجبت بأنه لعله نشأ من جمع سبعة وثلاثة ؛ لأنهما عددان مباركان ، ولكن فائدة التوزيع ظاهرة ، وحكمة كون التوزيع كان إلى عددين متفاوتين لا متساويين ظاهرة ؛ لاختلاف حالة الاشتغال بالحج ففيها مشقة ، وحالة الاستقرار بالمنزل .

وفائدة جعل بعض الصوم فى مدة الحج جعل بعض العبادة عند سببها ، وفائدة التوزيع إلى ثلاثة وسبعة أن كليهما عدد مبارك ضبطت بمثله الأعمال دينية وقضائية .

وأما قوله « كاملة » فيفيد التحريض على الإتيان بصيام الأيام كلها لا ينقص منها شيء ، مع التنويه بذلك الصوم وأنه طريق كمال لصائمه ، فالكمال مستعمل فى حقيقته ومجازه .

وقوله « ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام » إشارة إلى أقرب شيء فى الكلام ، وهو هدى التمتع أو بدله وهو الصيام ، والمعنى أن الهدى على الغريب عن مكة كى لا يعيد السفر للعمرة فأما المكى فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السفر فلذا لم يكن عليه هدى ، وهذا

قول مالك والشافعي والجمهور ، فلذلك لم يكن عندهما على أهل مكة هدى فى التمتع والقران ، لأنهم لا مشقة عليهم فى إعادة العمرة ، وقال أبو حنيفة ، الإشارة إلى جميع ما يتضمنه الكلام السابق على اسم الإشارة وهو التمتع بالعمرة مع الحج ووجوب الهدى ، فهو لا يرى التمتع والقران لأهل مكة وهو وجه من النظر .

وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها ، واختلف فى تحديد ما جاورها فقال مالك : ما اتصل بمكة وذلك من ذى طوى وهو على أميال قليلة من مكة . وقال الشافعي : من كان من مكة على مسافة القصر ونسبه ابن حبيب إلى مالك وغلطه شيوخ المذهب .

وقال عطاء : حاضرو المسجد الحرام أهل مكة وأهل عرفة ، ومَر ، وعُرنة ، وضجنان ، والرجيع ، وقال الزهرى: أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه ، وقال ابن زيد : أهل مكة ، وذى طوى ، وفج ، وما يلى ذلك .

وقال طاووس : حاضرو المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم ، وقال أبو حنيفة : هم من كانوا داخل المواقيت سواء كانوا مكيين أو غيرهم ساكنى الحرم أو الحل .

﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ 196

وصاية بالتقوى بعد بيان الأحكام التى لا تخلو عن مشقة للتحذير من التهاون بها ، فالأمر بالتقوى عام ، وكون الحج من جملة ذلك هو من جملة العموم وهو أجدر أفراد العموم ، لأن الكلام فيه .

وقوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » افتتح بقوله « واعلموا » اهتماما بالخبر فلم يقتصر بأن يقال « واتقوا الله إن الله شديد العقاب » فإنه لو اقتصر عليه لحصل العلم المطلوب ، لأن العلم يحصل من الخبر ، لكن لما أريد تحقيق الخبر افتتح بالأمر بالعلم ، لأنه فى معنى تحقيق الخبر ، كأنه يقول : لا تشكوا فى ذلك ، فأفاد مفاد إن، وتقدم آنفا عند قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » .

﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾

استئناف ابتدائى للإعلام بتفصيل مناسك الحج ، والذى أراه أن هذه الآيات نزلت بعد نزول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » فى سورة آل عمران فإن تلك الآية نزلت بفرض الحج إجمالا ، وهـذه الآية فيها بيان أعماله ، ، وهو بيان مؤخر عن المبين ، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة واقع غير مرة ، فيظهر أن هـذه الآية نزلت فى سنة تسع ، تهيئة لحج المسلمين مع أبى بكر الصديق .

وبين نزول هذه الآية ونزول آية «وأتموا الحج والعمرة لله» نحو من ثلاث سنين فتكون (فيما نرى) من الآيات التى أمر الرسول عليه السلام بوضعها فى هذا الموضع من هذه السورة للجمع بين أعمال الحج وأعمال العمرة .

وهى وصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعى فى أدائه ، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره .

وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة العظيمة ، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها .

ووصف الأشهر بمعلومات حوالة على ما هو معلوم للعرب من قبل ، فهى من الموروثة عندهم عن شريعة إبراهيم ، وهى من مبدأ شوال إلى نهاية أيام النحر ، وبعضها بعض الأشهر الحرم ، لأنهم حرموا قبل يوم الحج شهرا وأياما وحرموا بعده بقية ذي الحجة والحرام كلّه ، لتكون الأشهر الحرم مدة كافية لرجوع الحجيج إلى آفاقهم ، وأما رجب فإنما حرّمته مُضر لأنه شهر العمرة .

فقوله : « الحج أشهر معلومَٰت » أى فى أشهر ، لقوله بعده « فمن فرض فيهن الحج » ولك أن تقدر : مدة الحج أشهر ، وهو كقول العرب « الرطب شهرا ربيع » .

والمقصود من قوله « الحج أشهر » يحتمل أن يكون تمهيدا لقوله « فلا رفث ولا فسوق» تهوينا لمدة ترك الرفث والفسوق والجدال ، لصعوبة ترك ذلك على الناس، ولذلك قُللت بجمع القلة ، فهو نظير ما روى مالك فى الموطأ : أن عائشة قالت لعروة بن الزبير ياابن أختى إنما هى

عشر ليال فإن تخلج فى نفسك شىء فدعه ، تعنى أكل لحم الصيد ، ويحتمل أن يكون تقريرا لما كانوا عليه فى الجاهلية من تعيين أشهر الحج فهو نظير قوله «إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا» الآية ، وقيل : المقصود بيان وقت الحج ولا أثلج له .

والأشهر المقصودة هى شوال وذو القعدة وذو الحجة لا غير ، وإنما اختلفوا فى أن ذا الحجة كله شهر أو العشر الأوائل منه أو التسع فقط ، أو ثلاثة عشر يوما منه ، فقال بالأول ابن مسعود وابن عمر والزهرى وعروة بن الزبير وهو رواية ابن المنذر عن مالك ، وقال بالثانى ابن عباس والسدى وأبو حنيفة وهو رواية ابن حبيب عن مالك .

وقال بالثالث الشافعى ، والرابع قول فى مذهب مالك ذكره ابن الحاجب فى المختصر غير معزو.

وإطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الشهر عند أصحاب القولين الثالث والرابع مخرّج على إطلاق الجمع على الاثنين أو على اعتبار العرب الدخول فى الشهر أو السنة كاستكماله ، كما قالوا : ابن سنتين لمن دخل فى الثانية ، وثمرة هذا الخلاف تظهر فيمن أوقع بعض أعمال الحج مما يصح تأخيره كطواف الزيارة بعد عاشر ذى الحجة ، فمن يراه أوقعه فى أيام الحج لم ير عليه دما ومن يرى خلافه يرى خلافه.

وقد اختلفوا فى الإهلال بالحج قبل دخول أشهر الحج ، فقال مجاهد وعطاء والأوزاعى والشافعى وأبو ثور : لا يجزىء ويكون له عمرة كمن أحرم للصلاة قبل وقتها ، وعليه : يجب عليه إعادة الإحرام من الميقات عند ابتداء أشهر الحج ، واحتج الشافعى بقوله تعالى « الحج أشهر معلومت » ، وقال أحمد : يجزىء ولكنه مكروه ، وقال مالك وأبو حنيفة والنخعى : يجوز الإحرام فى جميع السنة بالحج والعمرة إلا أن مالكا كره العمرة فى بقية ذى الحجة ، لأن عمر ابن الخطاب كان ينهى عن ذلك ويضرب فاعله بالدِّرة ، ودليل مالك فى هذا ما مضى من السنة ، واحتج النخعى بقوله تعالى «يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج» إذ جعل جميع الأهلة مواقيت للحج ولم يفصل ، وهذا احتجاج ضعيف ، إذ ليس فى الآية تعميم جميع الأهلة لتوقيت الحج بل مساق الآية أن جميع الأهلة صالحة للتوقيت إجمالا ، مع التوزيع فى التفصيل فيوقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما تبينه أدلة أخرى من الكتاب والسنة .

ولاحتمال الآية عدة محامل فى وجه ذكر أشهر الحج لا أرى للأئمة حجة فيها لتوقيت الحج.

وقوله تعالى « فمن فرض فيهن الحج » تفريع على هاته المقدمة لبيان أن الحج يقع فيها وبيان أهم أحكامه .

ومعنى فرض : نوى وعزم، فنية الحج هى العزم عليه وهو الإحرام ، ويشترط فى النية عند مالك وأبى حنيفة مقارنتها لقول من أقوال الحج وهو التلبية ، أو عمل من أعماله كسَوْق الهدى ، وعند الشافعى يدخل الحج بنية ولو لم يصاحب قولا أو عملا وهو أرجح ؛ لأن النية فى العبادات لم يشترط فيها مقارنتها لجزء من أعمال العبادة، ولا خلاف أن السنة مقارنة الإهلال للاغتسال والتلبية واستواء الراحلة براكبها .

وضمير « فيهن » للأشهر ، لأنه جمع لغير عاقل فيجرى على التأنيث .

وقوله « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » جواب من الشرطية ، والرابط بين جملة الشرط والجواب ما فى معنى « لارفث » من ضمير يعود على (من) ؛ لأن التقدير فلا يرفث .

وقد نفى الرفث والفسوق والجدال نفى الجنس مبالغة فى النهى عنها وإبعادها عن الحاج ، حتى جعلت كأنها قد نهى الحاج عنها فانتهى فانتفت أجناسها ، ونظير هذا كثير فى القرآن كقوله تعالى « والمطلقات يتربصن » وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة المأمور وقت الأمر بالحالة الحاصلة بعد امتثاله فكأنه امتثل وفعل المأمور به فصار بحيث يخبر عنه بأنه فَعَل كما قرره فى الكشاف فى قوله « والمطلقات يتربصن » ، فأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

وقرأ الجمهور بفتح أواخر الكلمات الثلاث المنفية بلا ، على اعتبار (لا) نافية للجنس نصا ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع رفث وفسوق على أن (لا) أخت ليس نافية للجنس غير نص وقرآ (ولا جدال) بفتح اللام على اعتبار (لا) نافية للجنس نصا وعلى أنه عطف جملة على جملة فروى عن أبى عمرو أنه قال « الرفع بمعنى لا يكون رفث ولا فسوق » يعنى أن خبر لا محذوف وأن المصدرين نائبان عن فعليهما وأنهما رفعا لقصد الدلالة على الثبات مثل رفع « الحمد لله » وانتهى الكلام ثم ابتدأ النفى فقال: « ولا جدال فى الحج » على أن فى الحج خبر (لا) ، والكلام على القراءتين خبرٌ مستعمل فى النهى .

والرفث اللغو من الكلام والفحش منه قاله أبو عبيدة واحتج بقول العجاج :

وَربِّ أَسْرابِ حجيجٍ كُظَّمِ عن اللَّغا ورَفَثِ التَّكَلُّمِ

وفعله كنصر ، وفرح وكرم والمراد به هنا الكناية عن قربان النساء .

وأحسب أن الكناية بهذا اللفظ دون غيره لقصد جمع المعنيين الصريح والكناية ، وكانوا فى الجاهلية يتوقون ذلك ، قال النابغة :

حَيَّاكِ رَبِّى فإنَّا لَا يحِلُّ لنا لَهْوُ النساءِ وإنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَما

يريد من الدين الحج وقد فسروا قوله : لهو النساء بالغزل .

وهذا خبر مراد به مبالغة النهى اقتضى أن الجماع فى الحج حرام ، وأنه مفسد للحج وقد بينت السنة ذلك بصراحة ، فالدخول فى الإحرام يمنع من الجماع إلى الإحلال بطواف الإفاضة وذلك جميع وقت الإحرام، فإن حصل نسيان فقال مالك هو مفسد ويعيد حجه إذا لم يمض وقوف عرفة، وإلا قضاه فى القابل نظرا إلى أن حصول الالتذاذ قد نافى تجرد الحج والزهد المطلوب فيه بقطع النظر عن تعمد أو نسيان ، وقال الشافعى فى أحد قوليه وداود الظاهرى : لا يفسد الحج وعليه هدى ، وأما مغازلة النساء والحديث فى شأن الجماع المباح فذريعة ينبغى سدها ، لأنه يصرف القلب عن الانقطاع إلى ذكر الله فى الحج .

وليس من الرفث إنشاد الشعر القديم الذى فيه ذكر الغزل؛ إذ ليس القصد منه إنشاء الرفث، وقد حدا ابن عباس راحلته وهو محرم ببيت فيه ذكر لفظ من الرفث فقال له صاحبه حصين بن قيس: أترفُث وأنت محرم؟ فقال : إن الرفث ما كان عند النساء أى الفعل الذى عند النساء أى الجماع .

والفسوق معروف وقد تقدم القول فيه غير مرة ، وقد قيل أراد به هنا النهى عن الذبح للأصنام وهو تفسير مروى عن مالك ، وكأنه قاله لأنه يتعلق بإبطال ما كانوا عليه فى الجاهلية غير أن الظاهر شمول الفسوق لسائر الفسق وقد سكت جميع المفسرين عن حكم الإتيان بالفسوق فى مدة الإحرام .

وقرن الفسوق بالرفث الذى هو مفسد للحج يقتضى أن إتيان الفسوق فى مدة الإحرام مفسد للحج كذلك ، ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج ولا أنه غير مفسد سوى ابن حزم فقال فى المحلَّى : إن مذهب الظاهرية أن المعاصى كلها مفسدة للحج ، والذى

يظهر أن غير الكبائر لا يفسد الحج وأن تعمد الكبائر مفسد للحج وهو أحرى بإفساده من قربان النساء الذى هو التذاذ مباح والله أعلم .

والجدال مصدر جادله إذا خاصمه خصاما شديدا وقد بسطنا الكلام عليه عند قوله تعالى « ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم » فى سورة النساء ، إذ فاتنا بيانه هنا .

واختلف فى المراد بالجدال هنا فقيل السباب والمغاضبة ، وقيل تجادل العرب فى اختلافهم فى الموقف ؛ إذ كان بعضهم يقف فى عرفة وبعضهم يقف فى جمع وروى هذا عن مالك .

واتفق العلماء على أن مدارسة العلم والمناظرة فيه ليست من الجدال المنهى عنه ، وقد سمعت من شيخنا العلامة الوزير أن الزمخشرى لما أتم تفسير الكشاف وضعه فى الكعبة فى مدة الحج بقصد أن يطالعه العلماء الذين يحضرون الموسم وقال : من بدا له أن يجادل فى شىء فليفعل ، فزعموا أن بعض أهل العلم اعترض عليه قائلا : بماذا فسرت قوله تعالى « ولا جدال فى الحج » وأنه وجم لها ، وأنا أحسب إن صحت هذه الحكاية أن الزمخشرى أعرض عن مجاوبته ، لأنه رآه لا يفرق بين الجدال الممنوع فى الحج وبين الجدال فى العلم ، واتفقوا على أن المجادلة فى إنكار المنكر وإقامة حدود الدين ليست من المنهى عنه فالمنهى عنه هو ما يجر إلى المغاضبة والمشاتمة وينافى حرمة الحج ولأجل ما فى أحوال الجدال من التفصيل كانت الآية مجملة فيما يفسد الحج من أنواع الجدال فيرجع فى بيان ذلك إلى أدلة أخرى .

وقوله « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » عُقب به النهى عن المنهيات لقصد الاتصاف بأضداد تلك المنهيات فكأنه قال : لا تفعلوا ما نهيتم عنه وافعلوا الخير فما تفعلوا يعلمه الله ، وأطلق علم الله وأريد لازمه وهو المجازاة على المعلوم بطريق الكناية فهو معطوف على قوله: « فلا رفث » إلخ :

﴿ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُونِ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ 197

معطوف على جملة « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » باعتبار ما فيها من الكناية عن الترغيب فى فعل الخير، والمعنى وأكثروا من فعل الخير.

والتزود إعداد الزاد وهو الطعام الذى يحمله المسافر ، وهو تفعُّل مشتق من اسم جامد وهو الزاد كما يقال تَعَمَّم وتقَمَّص أى جعل ذلك معه .

فالتزود مستعار للاستكثار من فعل الخير استعداداً ليوم الجزاء شبه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناء على إطلاق اسم السفر والرحيل على الموت. قال الأعشى فى قصيدته التى أنشأها لمدح النبىء صلى الله عليه وسلم وذكر فيها بعض ما يدعو النبىء إليه أخذا من هذه الآية وغيرها:

إذا أنْتَ لم تَرْحَلْ بزاد من التقى ولاقَيْتَ بعد الموت من قد تَزودا
نَدِمْتَ أَنْ لا تكونَ كمِثْلِهِ وأنَّك لم تُرْصِدْ بما كان أرْصَدا

فقوله « فإن خير الزاد التقوىٰ » بمنزلة التذييل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص.

ويجوز أن يستعمل التزود مع ذلك فى معناه الحقيقى على وجه استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فيكون أمراً بإعداد الزاد لسفر الحج تعريضا بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون أى زاد ويقولون نحن متوكلون على الله (١) فيكونون كلا على الناس بالإلحاف.

فقوله « فإن خير الزاد » إلخ إشارة إلى تأكيد الأمر بالتزود تنبيها بالتفريع على أنه من التقوى؛ لأن فيه صيانة ماء الوجه والعرض.

وقوله « واتقون » بمنزلة التأكيد لقوله « فإن خير الزاد التقوىٰ » ولم يزد إلا قوله « يَـٰٓأُولى الألبَٰب » المشير إلى أن التقوى مما يرغب فيه أهل العقول.

والألباب: جمع لبّ وهو العقل، واللب من كل شىء: الخالص منه، وفعله لَبُب يلُب بضم اللام قالوا وليس فى كلام العرب فَعُل يفعُل بضم العين فى الماضى والمضارع من المضاعف إلا هذا الفعل حكاه سيبويه عن يونس وقال ثعلب ما أعرف له نظيرا.

فقوله « فإن خير الزاد التقوىٰ » بمنزلة التذييل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص، وموقع قوله « واتقون يَـٰٓأُولى الألبَٰب » على احتمال أن يُرَاد بالتزود معناه الحقيقى مع المجازى إفادةُ الأمر بالتقوى التى هى زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالتزود لحصول التقوَى الدنيوية بصَوْن العرض.

---

(١) كانوا يقولون: كيف نحج بيت الله ولا يطعمنا؟ وكانوا يقدمون مكة بثيابهم التى قطعوا بها سفرهم بين اليمن ومكة فيطوفون فيها، وكان بقية العرب يسمونهم الطلس؛ لأنهم يأتون طلسا من الغبار.

والتقوى مصدر اتقى إذا حذر شيئاً ، وأصلها تقيى قلبوا ياءها واوا للفرق بين الاسم والصفة، فالصفة بالياء كامرأة تَقْيَى كخَزْيَى وصَدْيَى ، وقد أطلقت شرعا على الحذر من عقاب الله تعالى باتباع أوامره واجتناب نواهيه وقد تقدمت عند قوله تعالى « هُدًى للمتقين » .

﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾

جملة معترضة بين المتعاطفين بمناسبة النهى عن أعمال فى الحج تنافى القصد منه فنقل الكلام إلى إباحة ما كانوا يتحرجون منه فى الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافى المقصد الشرعى إبطالا لما كان عليه المشركون ، إذ كانوا يرون التجارة للمُحْرِم بالحج حراما .

فالفضل هنا هو المال، وابتغاء الفضل التجارة لأجل الربح كما هو فى قوله تعالى «وءاخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله » .

وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذى المجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء قال النابغة :

كادَتْ تُسَاقِطُنى رَحْلى ومِيثَرَتى ... بذِى المجاز ولم تُحسس به نَغَمَا[1]

من صَوْتِ حِرْمِيَّةٍ قالتْ وقد ظعنوا ... هل فى مُخفِيِّكُمُ مَنْ يشترى أَدَمَا

قلتُ لَها وهى تَسْعَى تحتَ لَبَّتِها ... لا تَحْطِمَنَّكِ إن البيعَ قد زَرِمَا

أى انقطع البيع وحَرُم ، وعن ابن عباس: كانت عكاظ ، ومَجَنَّة ، وذو المجاز أسواقا فى الجاهلية فتأثَّمُوا أنْ يَتَّجِرُوا فى المواسم فنزلت : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فى موسم الحج اه . أى قرأها ابن عباس بزيادة فى مواسم الحج .

وقد كانت سوق عكاظ تفتح مستهل ذى القعدة وتدوم عشرين يوما وفيها تباع نفائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء ، فهى أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نَخْلَةَ والطائف ، ثم يخرجون من عكاظ إلى مَجَنَّة ثم إلى ذى المَجاز ، والمظنون أنهم يقضون بين هاتين السوقين بقية شهر ذى القعدة؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام بذى المجاز أربع ليال وأنه خرج من ذى المجاز إلى مكة فقال يذكر راحلته :

---

(١) الضمائر الثلاثة المستترة فى الأفعال فى هذا البيت عائدة إلى الراحلة المذكورة فى أبيات قبله .

باتَت ثلاثَ ليالٍ ثم واحِـدَةً بذى المجاز تُراعِى مَنْزِلًا زِيَمَا

ثم ذكر أنه خرج من هنالك حاجًّا فقال :

* كادَتْ تُساقِطنى رَحْلى ومِيثَرَتِى *

﴿ فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ﴾

الفاء عاطفة على قوله « فلا رفث ولافسوق » الآية ، عطف الأمر على النهى ، وقوله : إذا أفضتم شرط للمقصود وهو : فاذكروا الله .

والإفاضة هنا : الخروج بسرعة وأصلها من فاض الماء إذا كثر على ما يحويه فبرز منه وسالَ ؛ ولذلك سموا إجالة القِداح فى المَيْسر إفَاضَةً والمجيلَ مُفيضا ، لأنه يُخْرِج القِدَاح من الرِّبَابَة بقوة وسرعة أى بدون تَخَيُّر ولا جَسٍّ لينظر القدح الذى يخرج ، وسمَّوا الخروج من عرفة إفاضة لأنهم يخرجون فى وقت واحد وهم عدد كثير فتكون لخروجهم شدة ، والإفاضة أطلقت فى هاته الآية على الخروج من عرفة والخروجِ من مزدلفة .

والعرب كانوا يسمون الخروج من عرفة الدَّفْع ، ويسمون الخروج من مزدلفة إفاضة ، وكلا الإطلاقين مجاز ؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم بقوة ، ومن بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة على الخروجين ؛ لما فى أفاض من قرب المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة .

ولأن فى تجنُّب دَفَعْتُم تجنُّبا لتوهم السامعين أن السير مشتمل على دفعٍ بعض الناس بعضاً ؛ لأنهم كانوا يجعلون فى دفعهم ضَوْضَاء وجلبة وسرعةَ سير فنهاهم النبىء صلى الله عليه وسلم عن ذلك فى حجة الوداع وقال « ليس البِرُّ بالإيضَاع فإذا أفضتم فعليكم بالسَّكِينة والوَقَار » .

و (عرفات) اسم واد ويقال : بطن وهو مَسِيلٌ متَّسع تنحدر إليه مياه جبال تحيط به تعرف بجبال عرفة بالإفراد ، وقد جُعل عرفات علَماً على ذلك الوادى بصيغة الجمع بألفٍ وتاء ، ويقال له : عرفة بصيغة المفرد ، وقال الفرّاء : قول الناس يومُ عَرفة مولَّد ليس بعربى محْضٍ ، وخالفه أكثر أهل العلم فقالوا : يقال عرفات وعرفة ، وقد جاء فى عدة أحاديث «يوم عرفة» ، وقال بعض أهل اللغة : لا يقال : يوم عرفات ، وفى وسط وادى عرفة جُبيل يقف عليه ناس ممن يقفون بعرفة ويخطب عليه الخطيب بالناس يوم تاسع ذى الحجة عند الظهر ، ووقف عليه

النبيء صلى الله عليه وسلم راكبا يوم عرفة ، وبُنى فى أعلى ذلك الجبيل عَلَم فى الموضع الذى وقف فيه النبيء عليه الصلاة والسلام فيقف الأئمة يوم عرفة عنده .

ولا يُدرَى وجه اشتقاقٍ فى تسمية المكان عَرَفات أو عَرَفة ، ولا أنه علم منقول أو مرتجل ، والذى اختارَه الزمخشرى وابنُ عطية أنه علم مرتجل ، والذى يظهر أن أحد الاسمين أصل والآخر طارئ عليه وأن الأصل (عرفات) من العربية القديمة وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة ، ويحتمل أن يكون الأصل (عرفة) وأن عرفات إشباع من لغة بعض القبائل .

وذكر (عرفات) باسمه فى القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة رُكن الحج وقال النبيء صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » .

سمى الموضع عرفات الذى هو على زنة الجمع بألفٍ وتاء فعاملوه معاملة الجمع بألفٍ وتاء ولم يمنعوه الصرف مع وجود العلمية .

وجمع المؤنث لا يُمنع من الصرف ؛ لأن الجمع يزيل ما فى المفرد من العلمية ؛ إذ الجمع بتقدير مُسَمَّيَات بكذا ، فما جُمع إلا بعدَ قصدِ تنكيره ، فالتأنيث الذى يمنع الصرف مع العلمية أو الوصفية هو التأنيث بالهاء .

وذكر الإفاضة من (عرفات) يقتضى سبق الوقوف به ؛ لأنه لا إفاضة إلا بعد الحلول بها ، وذِكر (عرفات) باسمه تنويه به يدل على أن الوقوف به ركن فلم يُذكر من المناسك باسمه غير عرفة والصفا والمروة ، وفى ذلك دلالة على أنهما من الأركان ، خلافا لأبى حنيفة فى الصفا والمروة ، ويؤخذ ركن الإحرام من قوله « فمن فرض فيهن الحج » ، وأما طواف الإفاضة فثبت بالسنة وإجماع الفقهاء .

و (من) ابتدائية .

والمعنى فإذا أفضتم خارجين من عرفات إلى المزدلفة .

والتصريح باسم (عرفات) فى هذه الآية للرد على قريش ؛ إذ كانوا فى الجاهلية يقفون فى (جَمْع) وهو المزدلفة ؛ لأنهم حُمْس ، فيرون أن الوقوف لا يكون خارج الحرم ، ولما كانت مزدلفة من الحرم كانوا يقفون بها ولا يرضون بالوقوف بعرفه ، لأن عرفة من الحل كما سيأتى ، ولهذا لم يذكر الله تعالى المزدلفة فى الإفاضة الثانية باسمها وقال « مِنْ حيثُ

أَفَاضَ النّاسُ » لأن المزدلفة هو المكان الذى يفيض منه الناس بعد إفاضة عرفات ، فذلك حوالة على ما يعلمونه .

و (المشعر) اسم مشتق من الشعور أى العِلْم ، أو من الشِّعَار أى العَلَامة ، لأنه أقيمت فيه علامة كالمنار من عهد الجاهلية ، ولعلهم فعلوا ذلك لأنهم يدفعون من عرفات آخر المساء فيدركهم غبشُ ما بعد الغروب وهم جماعات كثيرة فخشوا أن يضلوا الطريق فيضيق عليهم الوقت .

ووصف المشعر بوصف (الحرام) لأنه من أرض الحرم بخلاف عرفات .

والمشعر الحرام هو (المزدلفة) ، سميت مزدلفة لأنها ازدلفت من مِنَى أى اقتربت ؛ لأنهم يبيتون بها قاصدين التصبيح فى مِنى .

ويقال للمزدلفة أيضا (جَمْع) لأن جميع الحجيج يجتمعون فى الوقوف بها ، الحُمْس وغيرُهم من عهد الجاهلية ، قال أبو ذؤيب .

فبَاتَ بجَمْعٍ ثم راح إلى مِنًى فأصبح رَاداً يبتغى المَزْجَ بالسَّحْلِ (١)

فمن قال : إن تسميتها جمعا لأنها يُجْمع فيها بين المغرب والعشاء فقد غفل عن كونه اسماً من عهد ما قبل الإسلام .

وتسمى المزدلفة أيضا (قُزَح) بقاف مضمومة وزاى مفتوحة ممنوعا من الصرف ، باسم قرن جبل بين جبالٍ من طَرَف مزدلفة ويقال له : المِيقَدَة لأن العرب فى الجاهلية كانوا يُوقدون عليه النيران ، وهو موقف قريش فى الجاهلية ، وموقفُ الإمام فى المزدلفة على قُزَح .

روى أبو داود والترمذى أن النبىء صلى الله عليه وسلم لما أصبح بجَمْع أتى قُزَح فوقف عليه وقال : هذا قُزَح وهو الموقف وجَمْعٌ كلها موقف، ومذهب مالك أن المبيت سنة وأما النزول حصةً فواجب .

وذهب علقمة وجماعة من التابعين والأوزاعى إلى أن الوقوف بمزدلفة ركن من الحج فمن فاته بطل حجه تمسكا بظاهر الأمر فى قوله فاذكروا الله .

(١) من أبيات يصف فيها رجلا فى الحج طلب أن يشترى عسلا من منى والراد الطالب ، والمزج من أسماء العسل ، والسحل النقد وأطلقه فى البيت على الدراهم المنقودة من الوصف بالمصدر .

. وقد كانت العرب فى الجاهلية لا يفيضون من عرفة إلى المزدلفة حتى يجيزهم أحد (بنى صُوفَة) وهم بنو الغوث بن مُر بن أدٍّ بن طابخة بن إلياس بن مُضر وكانت أمه جرهمية، لقب الغوث بصُوفَة؛ لأن أمه كانت لا تلد فنذرت إنْ هى ولدت ذكرا أن تجعله لخدمة الكعبة فولدت الغوث وكانوا يجعلون صوفةً يَربطون بها شعر رأس الصبى الذى ينذرونه لخِدمة الكعبة وتسمى الرَّبيطَ، فكان الغوْث يلى أمر الكعبة مع أخواله من جرهم فلما غلب قصَى بن كِلاب على الكعبة جعل الإجازة للغَوْث ثم بَقيت فى بنيه حتى انقرضوا، وقيل إن الذى جعل أبناء الغَوْث لإجازة الحاجِّ هم ملوك كندة، فكان الذى يجيز بهم من عرفة يقول:

لَا هُمَّ إِنِّى تَابِعٌ تبَاعَهْ ... إن كان إثْمٌ فعلَى قُضاعهْ

لأن قضاعة كانت تُحل الأشهر الحرم، ولما انقرض أبناء صوفة صارت الإجازة لبنى سعد ابن زيد مناءة بن تميم ورثوها بالقُعدد فكانت فى آل صَفْوان منهم وجاء الإسلام وهى بيد كَرب بن صفوان قال أوس بن مَغْراء:

لَا يَبْرَحُ الناسُ ما حَجُّوا مُعَرَّفَهُم ... حتَّى يُقَالَ أجيزوا آلَ صفوانَا

﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ 198

الواو عاطفة على قوله «فاذكروا الله عند المشعر الحرام» والعطف يقتضى أن الذكر المأمور به هنا غير الذكر المأمور به فى قوله «فاذكروا الله عند المشعر الحرام» فيكون هذا أمراً بالذكر على العموم بعد الأمر بذكر خاص فهو فى معنى التذييل بعد الأمر بالذكر الخاص فى المشعر الحرام.

ويجوز أن يكون المراد من هذه الجملة هو قوله «كما هَدَىٰكُم» فموقعها موقع التذييل. وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف بل تُفْصَل وعدل عن مقتضى الظاهر فعطفت بالواو باعتبار مغايرتها للجملة التى قبلها بما فيها من تعليل الذكر وبيانِ سببه وهى مغايَرةٌ ضعيفة لكنها تصحح العطف كما فى قول الحارث بن همام الشيبانى:

أيا ابْنَ زَيَّابَةَ إنْ تَلْقَنى ... لا تلقنى فى النَّعَم العَازِب
وتَلْقَنى يشتدُّ بى أَجْرَدٌ ... مُسْتَقْدِمِ البِرْكَة كالراكب

فإن جملة تلقنى الثانية هى بمنزلة بدل الاشتمال من لا تلقنى فى النعم العازب لأن معناه لاتلقنى راعىَ إبل وذلك النفى يقتضى كونه فارسا ؛ إذ لا يخلو الرجل عن إحدى الحالتين فكان الظاهر فصل جملة تلقنى تشتد فى أجرد لكنه وصلها لمغايرةٍ مّا .

وقوله « كما هَدَىٰكُم » تشبيه للذكر بالهدى وما مصدرية .

ومعنى التشبيه فى مثل هذا المشابهةُ فى التساوى أى اذكروه ذكراً مساوياً لهدايته إياكم فيفيد معنى المجازاة والمكافأة فلذلك يقولون إن الكاف فى مثله للتعليل وقد تقدم الفرق بينها وبين كاف المجازاة عند قوله تعالى « فنتبرَّأَ منهم كما تبرَّءوا منَّا » وكثر ذلك فى الكاف التى اقترنت بها (ما) كيف كانت ، وقيل ذلك خاص بما الكافة والحق أنه وارد فى الكاف المقترنة بما وفى غيرها .

وضمير « من قبله » يرجع إلى الهدى المأخوذ من ما المصدرية و « إِنْ » مخففة من إنّ الثقيلة .

والمراد ضلالهم فى الجاهلية بعبادة الأصنام وتغيير المناسك وغير ذلك .

﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 199

الذى عليه جمهور المفسرين أن ثم للتراخى الإخبارى للترقى فى الخبر وأن الإفاضة المأمور بها هنا هى عين الإضافة المذكورة فى قوله تعالى « فإذا أفضتم من عرفات » وأن العطف بثم للعودة إلى الكلام على تلك الإفاضة .

فالمقصود من الأمر هو متعلق أفيضوا أى قوله « من حيث أفاض الناس » إشارة إلى عرفات فيكون متضمنا الأمر بالوقوف بعرفة لا بغيرها إبطالا لعمل قريش الذين كانوا يقفون يوم الحج الأكبر على (قُزَح) المسمى بجمع وبالمشعر الحرام فهو من المزدلفة وكان سائر العرب وغيرهم يقف بعرفات فيكون المراد بالناس فى جمهورهم من عدا قريشا .

عن عائشة أنها قالت : كانت قريش ومن دان دينها يقفون بيوم عرفة فى المزدلفة وكانوا يسمون الحُمْس وكان سائر العرب يقفون بعرفة فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه أن يأتى عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها فذلك قوله تعالى « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » اهـ

فالمخاطب بقوله : « أفيضوا » جميع المسلمين والمراد بالناس عموم الناس يعنى من عـدا قريشا ومن كان من الحمس الذين كانوا يفيضون من المزدلفة وهم قريش ومن ولدوا وكنانة وأحلافهم.

روى الطبرى عن ابن أبى نجيح قال : كانت قريش لا أدرى قبل الفيل أم بعده ابتدعت أمر الحمس رأيا قالوا : نحن ولاة البيت وقاطنوا مكة فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلنا فلا تعظموا شيئاً من الحل كما تعظمون الحرم « يعنى لأن عرفة من الحل » فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمكم وقالوا : قد عظموا من الحل مثلَ ما عظموا من الحرم فلذلك تركوا الوقوف بعرفة والإفاضةَ منها وكانت كنانة وخزاعة قد دخلوا معهم فى ذلك اهـ . يعنى فكانوا لا يفيضون إلا إفاضة واحدة بأن ينتظروا الحجيج حتى يردوا من عرفة إلى مزدلفة فيجتمع الناس كلهم فى مزدلفة ولعل هذا وجه تسمية مزدلفة بجمع ، لأنها يجمع بها الحمس وغيرهم فى الإفاضة فتكون الآية قد ردت على قريش الاقتصار على الوقوف بمزدلفة .

وقيل: المراد بقوله « ثم أفيضوا » الإفاضة من مزدلفة إلى منى ، فتكون ثم للتراخى والترتيب فى الزمن أى بعد أن تذكروا الله عند المشعر الحرام وهى من السنة القديمة من عهد إبراهيم عليه السلام فيما يقال ، وكان عليها العرب فى الجاهلية وكانت الإجازة فيها بيد خُزاعة ثم صارت بعدهم لبنى عَدْوان من قيس عَيلان ، وكان آخرُ من تولى الإجازة منهم أبا سَيَّارة عُمَيلة بن الأعزل أجاز بالناس أربعين سنة إلى أن فتحت مكة فأبطلت الإجازة وصار الناس يتبعون أمير الحج ، وكانوا فى الجاهلية يخرجون من مزدلفة يوم عاشر ذى الحجة بعد أن تطلع الشمس على ثَبير وهو أعلى جبلٍ قُرب منى وكان الذى يُجيز بهم يقف قُبيل طلوع الشمس مستقبل القبلة ويدعو بدعاء يقول فيه « اللهم بَغِّض بين رعائنا ، وحَبِّب بين نسائنا ، واجعل المال فى سُمَحائنا ، اللهم كن لنا جارا ممن نخافه ، أَوْفُوا بعهدكم ، وأكرموا جاركم ، وأقروا ضيفكم ». فإن قرب طلوع الشمس قال : « أَشْرِقْ ثَبير كيما نُغير » وركب أبو سيارة حمارا أسود فإذا طلعت الشمس دَفَع بهم وتبعه الناس وقد قال فى ذلك راجزهم :

خَلُّوا السبيلَ عن أبى سَيَّارهْ وعن مَواليه بني فَزارهْ
حتَّى يُجيز سالمـــا حِمارَه مستقبِل القبلةِ يَدْعو جارهْ

أى يدعو الله تعالى لقوله : اللهم كن لنا جارا ممن نخافه .

فقوله : « من حيث أفاض الناس » أى من المكان الذى يفيض منه سائر الناس وهو مزدلفة .

وعبر عنه بذلك لأن العرب كلهم يجتمعون فى مزدلفة ، ولولا ما جاء من الحديث لكان هذا التفسير أظهر لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصراحة وليناسب قوله بعد : فإذا قضيتم مناسككم .

وقوله : « واستغفروا الله» عطف على أفيضوا من حيث أفاض الناس أمرهم بالاستغفار كما أمرهم بذكر الله عند المشعر الحرام وفيه تعريض بقريش فيما كانوا عليه من ترك الوقوف بعرفة .

﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ 200 وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ 201 أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ 202 ﴾

تفريع على قوله : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » لأن تلك الإفاضة هى الدفع من مزدلفة إلى منى أولأنها تستلزم ذلك ومنى هى محل رمى الجمار ، وأشارت الآية إلى رمى جمرة العقبة يوم عاشر ذى الحجة فأمرت بأن يذكروا الله عند الرمى ثم الهدى بعد ذلك وقد تم الحج عند ذلك، وقضيت مناسكه.

وقد أجمعوا على أن الحاج لا يرمى يوم النحر إلا جمرة العقبة من بعد طلوع الشمس إلى الزوال ثم ينحر بعد ذلك، ثم يأتى الكعبة فيطوف طواف الإفاضة وقد تم الحج وحل للحاج كل شئ إلا قربان النساء .

والمناسك جمع مَنْسَك مشتق من نسك نَسْكا من باب نصر إذا تعبد وقد تقدم فى قوله تعالى «وأرنا مناسكنا» فهو هنا مصدر ميمى أوهو اسم مكان والأول هو المناسب لقوله: قضيتم؛ لئلا يحتاج إلى تقدير مضاف أى عبادات مناسككم .

وقرأ الجميع مناسككم بفك الكافين وقرأه السوسى عن أبى عمرو بإدغامهما وهو الإدغام الكبير.

وقوله : « فاذكروا الله » أعاد الأمر بالذكر بعد أن أمر به وبالاستغفار تحضيضا عليه وإبطالا لما كانوا عليه فى الجاهلية من الاشتغال بفضول القول والتفاخر، فإنه يجر إلى المراء والجدال، والقصد أن يكون الحاج منغمسا فى العبادة فعلا وقولا واعتقادا .

وقوله « كذكركم ءاباءكم » بيان لصفة الذكر، فالجار والمجرور نعت لمصدر محذوف أى ذكرا كذكركم الخ إشارة إلى ما كانوا عليهمن الاشتغال فى أيام منى بالتفاخر بالأنساب ومفاخر أيامهم ، فكانوا يقفون بين مسجد منى أى موضعه وهو مسجد الخيف وبين الجبل (أى جبل منى الذى مبدؤه العقبة التى ترمى بها الجمرة) فيفعلون ذلك .

وفى تفسير ابن جرير عن السدى : كان الرجل يقوم فيقول: اللهم إن أبى كان عظيم القبة عظيم الجفنة كثير المال فأعطنى مثل ما أعطيته . فلا يذكر غير أبيه وذكر أقوالا نحوا من ذلك .

والمراد تشبيه ذكر الله بذكر آبائهم فى الكثرة والتكرير وتعمير أوقات الفراغ به وليس فيه ما يؤذن بالجمع بين ذكر الله وذكر الآباء .

وقوله « أوأشد ذكرا » أصل أو أنها للتخيير ولما كان المعطوف بها فى مثل ما هنا أولى بمضمون الفعل العامل فى المعطوف عليه أفادت (أو) معنى من التدرج إلى أعلى، فالمقصود أن يذكروا الله كثيرا ، وشبه أولا بذكر آبائهم تعريضا بأنهم يشتغلون فى تلك المناسك بذكر لا ينفع وأن الأجدر بهم أن يعوضوه بذكر الله فهذا تعريض بإبطال ذكر الآباء بالتفاخر .

ولهذا قال أبو على الفارسى وابن جنى : إن (أو) فى مثل هذا للإضراب الانتقالى ونفيا اشتراط تقدم نفى أو شبهه واشتراط إعادة العامل .

وعليه خُرج قوله تعالى «وأرسلناه إلى مائة ألف أويزيدون»، وعلى هذا فالمراد من التشبيه أولا إظهار أن الله حقيق بالذكر هنالك مثل آبائهم ثم بين بأن ذكر الله يكون أشد لأنه أحق بالذكر .

و (أشد) لايخلو عن أن يكون معطوفا على مصدر مقدر منصوب على أنه مفعول مطلق بعدقوله كذكركم آباءكم تقديره: «فاذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم» فتكون فتحة أشد التى فى آخره فتحة نصب، فنصبه بالعطف على المصدر المحذوف الذى دل عليه قوله كذكركم والتقدير:

ذكرا كذكركم آباءكم ، وعلى هذا الوجه فنصب (ذكرا) يظهر أنه تمييز لأشد ، وإذ قد كان أشد وصفا لذكرا المقدر صار مآل التمييز إلى أنه تمييز الشيء بمرادفه وذلك ينافي القصد من التمييز الذي هو لإزالة الإبهام ، إلا أن مثل ذلك يقع في الكلام الفصيح وإن كان قليلا قلة لا تنافي الفصاحة اكتفاء باختلاف صورة اللفظين المترادفين ، مع إفادة التمييز حينئذ توكيد المميز كما حكى سيبويه أنهم يقولون : هو أشح الناس رجلا ، وهما خير الناس اثنين ، وهذا ما درج عليه الزجاج في تفسيره ، قلت : وقريب منه استعمال تمييز (نعم) توكيدا في قول جرير :

تَزَوَّدْ مثلَ زاد أبيك فينا فنِعْم الزاد زادُ أبيك زَادا

ويجوز أن يكون نصب «أشد» على الحال من (ذكر) الموالي له وأن أصل أشد نعت له وكان نظم الكلام : أو ذكرا أشد ، فقدم النعت فصار حالا ، والداعي إلى تقديم النعت حينئذ هو الاهتمام بوصف كونه أشد ، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف عليه ، وليباعد ما بين كلمات الذكر المتكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان .

أو أن يكون (أشد) معطوفا على (ذكر) المجرور بالكاف من قوله « كذكركم » ولا يمنع من ذلك ما قيل من امتناع العطف على المجرور بدون إعادة الجار لأن ذلك غير متفق عليه بين أئمة النحو ، فالكوفيون لا يمنعونه ووافقهم بعض المتأخرين مثل ابن مالك وعليه قراءة حمزة «واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام» بجر الأرحام وقد أجاز الزمخشري هنا وفي قوله تعالى « كخشية الله أو أشد خشية » في سورة النساء أن يكون العطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار ، وبعض النحويين جوزه فيما إذا كان الجر بالإضافة لا بالحرف كما قاله ابن الحاجب في إيضاح المفصل ، وعليه ففتحة أشد نائبة عن الكسرة ، لأن أشد ممنوع من الصرف وعلى هذا الوجه فانتصاب « ذكرا » على التمييز على نحو ما تقدم في الوجه الأول عن سيبويه والزجاج .

ولصاحب الكشاف تخريجان آخران لإعراب (أو أشدَّ ذكرا) فيهما تعسف دعاه إليهما الفرار من ترادف التمييز والمميز ، ولابن جني تبعا لشيخه أبي علي تخريج آخر ، دعاه إليه مثل الذي دعا الزمخشري وكان تخريجه أشد تعسفا ذكره عنه ابن المنير في الانتصاف ، وسلكه الزمخشري في تفسير آية سورة النساء .

وهذه الآية من غرائب الاستعمال العربي ، ونظيرتها آية سورة النساء ، قال الشيخ ابن عرفة

فى تفسيره « وهذه مسألة طويلة عويصة ما رأيت من يفهمها من الشيوخ إلا ابن عبد السلام وابن الحباب وما قصر الطيبي فيها وهو الذى كشف القناع عنها هنا وفى قوله تعالى فى سورة النساء« يخشون الناس كخشية الله أوأشد خشية » وكلامه فى تلك الآية هوالذى حمل التونسيين على نسخه ؛ لأنى كنت عند ابن عبدالسلام لما قدم الواصل بكتاب الطيبي فقلت له : ننظر ما قال : في أشد خشية فنظرناه فوجدنا فيه زيادة على ما قال الناس فحض الشيخ إذ ذاك على نسخها اه » .

وقوله « فمن النـاس من يقول » إلخ ، الفاء للتفصيل ؛ لأن ما بعدها تقسيم لفريقين من الناس المخاطبين بقوله « فاذ كروا الله » إلخ فقد علم السامعون أن الذ كر يشمل الدعاء ؛ لأنه من ذ كر الله وخاصة فى مظان الإجابة من الزمان والمـكان ، لأن القاصدين لتلك البقاع على اختلاف أحوالهم ما يقصدون إلا تيمنا ورجاء فكان فى الـكلام تقدير كأنه قيل : فاذ كروا الله كذ كركم آباءكم أو أشد ذ كرا وادْعوه. ثم أريد تفصيل الداعين للتنبيه على تفاوت الذين تجمعهم تلك المناسك ، وإنما لم يفصل الذ كر الأعم من الدعاء ، لأن الذ كر الذى ليس بدعاء لا يقع إلا على وجه واحد وهو تمجيد الله والثناء عليه فلا حاجة إلى تفصيله تفصيلا ينبه إلى ما ليس بمحمود ، والمقسم إلى الفريقين جميع الناس من المسلمين والمشر كين ؛ لأن الآية نزلت قَبل تحجير الحج على المشر كين بآية براءة ، فيتعين أن المراد بمن ليس له فى الآخرة من خلاق هم المشر كون ؛ لأن المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الآخرة ما بلغت بهم الغفلة ، فالمقصود من الآية التعريض بذم حالة المشر كين ، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة .

وقوله « ءاتنا » ترك المفعول الثانى لتنزيل الفعل منزلة ما لا يتعدى إلى المفعول الثانى لعدم تعلق الغرض ببيانه أى أعطنا عطاء فى الدنيا ، أو يقدر المفعول بأنه الإنعام أو الجائزة أو محذوف لقرينة قوله (حسنة) فيما بعد ، أى « آتنا فى الدنيا حسنة ».

و « الخلاق » بفتح الخاء الحظ من الخير والنفيسُ مشتق من الخلاقة وهى الجدارة ، يقال خلق بالشيء بضم اللام إذا كان جديرا به ، ولما كان معنى الجدارة مستلزما نفاسة ما به الجدارة دل ما اشتق من مرادفها على النفاسة سواء قيد بالمجرور كما هنا أم أطلق كما فى قوله صلى الله عليه وسلم: إنما يلبس هذه من خلاق له أى فى الخير وقول البعيث بن حريث .

ولَسْتُ وإن قُرِّبْتُ يَوْماً ببائِـع   خَلَاقِي ولادِيني ٱبتِغاءَ التَّحَبُّبِ

وجملة « وما له فى الآخرة من خَلَاقٍ » معطوفة على جملة من يقول فهى ابتدائية مثلها ، والمقصود : إخبار الله تعالى عن هذا الفريق من الناس أنه لا حظ له فى الآخرة ، لأن المراد من هذا الفريق الكفار ، فقد قال ابن عطية: كانت عادتهم فى الجاهلية ألا يدعوا إلا بمصالح الدنيا إذ كانوا لا يعرفون الآخرة .

ويجوز أن تكون الواو للحال ، والمعنى من يقول ذلك فى حال كونه لا حظ له في الآخرة ولعل الحال للتعجيب .

و « حسنة » أصلها صفة لفعلة أو خصلة ، فحذف الموصوف ونزل الوصف منزلة الاسم مثل تنزيلهم الخير منزلة الاسم مع أن أصله شيء موصوف بالخيرية ، ومثل تنزيل صالحة منزلة الاسم فى قول الحطيئة :

كيفَ الهجاءُ وما تنفك صالحة من آل لَأْمٍ بظهر الغَيْب تَأْتِينِي

ووقعت حسنة فى سياق الدعاء فيفيد العموم ، لأن الدعاء يقصد به العموم كقول الحريرى :

* يا أَهْلَ ذا المَغْنَى وُقِيتُمْ ضُرًّا *

وهو عموم عرفى بحسب ما يصلح له كل سائل من الحسنتين .

وإنما زاد فى الدعاء « وقنا عذاب النار » لأن حصول الحسنة فى الآخرة قد يكون بعد عذاب ما فأريد التصريح فى الدعاء بطلب الوقاية من النار .

وقوله « أولئك لهم نصيب مما كسبوا » إشارة إلى الفريق الثانى ، والنصيب: الحظ المعطى لأحد فى خير أو شر قليلا كان أو كثيرا ووزنه على صيغة فَعيل ، ولم أدر أصل اشتقاقه فلعلهم كانوا إذا عينوا الحظ لأحد ينصب له ويظهر ويشخص ، وهذا ظاهر كلام الزمخشرى فى الأساس والراغب فى مفردات القرآن أو هو اسم جاء على هذه الصيغة ولم يقصد منه معنى فاعل ولا معنى مفعول ، وإطلاق النصيب على الشقص المشاع فى قولهم نصيب الشفيع مجاز بالأول .

واعلم أنه وقع فى لسان العرب فى مادة (كفل) أنه لا يقال هذا نصيب فلان حتى يكون قد أعد لغيره مثله فإذا كان مفرداً فلا يقال نصيب وهذا غريب لم أره لغيره سوى أن الفخر نقل مثله عن ابن المظفر عند قوله تعالى « يكن له كفل منها » فى سورة النساء. ووقع فى كلام

الزجاج وابن عطية فى تفسير قوله تعالى « وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا » قال الزجاج تقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا، وقال ابن عطية قولهم جعل من كذا وكذا نصيبا يتضمن بقاء نصيب آخر ليس بداخل فى حكم الأول اﻫ .

وهذا وعد من الله تعالى بإجابة دعاء المسلمين الداعين فى تلك المواقف المباركة إلا أنه وعد بإجابة شىء مما دعوا به بحسب ما تقتضيه أحوالهم وحكمة الله تعالى، وبألا يجر إلى فساد عام لا يرضاه الله تعالى فلذلك نكر نصيب ليصدق بالقليل والكثير وأما إجابة الجميع إذا حصلت فهى أقوى وأحسن ، وكسبوا بمعنى طلبوا ، لأن كسب بمعنى طلب ما يرغب فيه .

ويجوز أن يراد بالكسب هنا العمل وبالنصيب نصيبُ الثواب فتكون (من) ابتدائية .

واسم الإشارة مشير إلى الناس الذين يقولون « ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة » ، للتنبيه باسم الإشارة على أن اتصافهم بما بعد اسم الإشارة شىء استحقوه بسبب الإخبار عنهم بما قبل اسم الإشارة ، أى أن الله استجاب لهم لأجل إيمانهم بالآخرة فيفهم منه أن دُعاء الكافرين فى ضلال .

وقوله « والله سريع الحساب » تذييل قصد به تحقيق الوعد بحصول الإجابة ، وزيادة تبشير لأهل ذلك الموقف ، لأن إجابة الدعاء فيه سريعة الحصول ، فعلم أن الحساب هنا أطلق على مراعاة العمل والجزاء عليه .

والحساب فى الأصل العد ، ثم أطلق على عد الأشياء التى يراد الجزاء عليها أو قضاؤها، فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحق يقال حاسبه أى كافأه أو دفع إليه حقه ، ومنه سمى يوم القيامة يوم الحساب وقال تعالى « إنْ حسابُهم إلّا على ربى ـ وقال ـ جزاءً من ربك عطاء حساباً » أي وفاقا لأعمالهم ، وههنا أيضا أريد به الوفاء بالوعد وإيصال الموعود به ، فاستفادة التبشير بسرعة حصول مطلوبهم بطريق العموم ؛ لأن إجابتهم من جملة حساب الله تعالى عباده على ما وَعدهم فيدخل فى ذلك العموم .

والمعنى فإذا أتممتم أيها المسلمون مناسك حجكم فلا تنقطعوا عن أن تذكروا الله بتعظيمه وحمده ، وبالالتجاء إليه بالدعاء لتحصيل خير الدنيا وخير الآخرة ، ولا تشتغلوا بالتفاخر ،

فإن ذكر الله خير من ذكركم آباءكم كما كنتم تذكرونهم بعد قضاء المناسك قبل الإسلام وكما يذكرهم المشركون الآن .

ولا تكونوا كالذين لا يدعون إلا بطلب خير الدنيا ولا يتفكرون فى الحياة الآخرة ، لأنهم ينكرون الحياة بعد الموت فإنكم إن سألتموه أعطاكم نصيبا مما سألتم فى الدنيا وفى الآخرة، وإن الله يعجل باستجابة دعائكم .

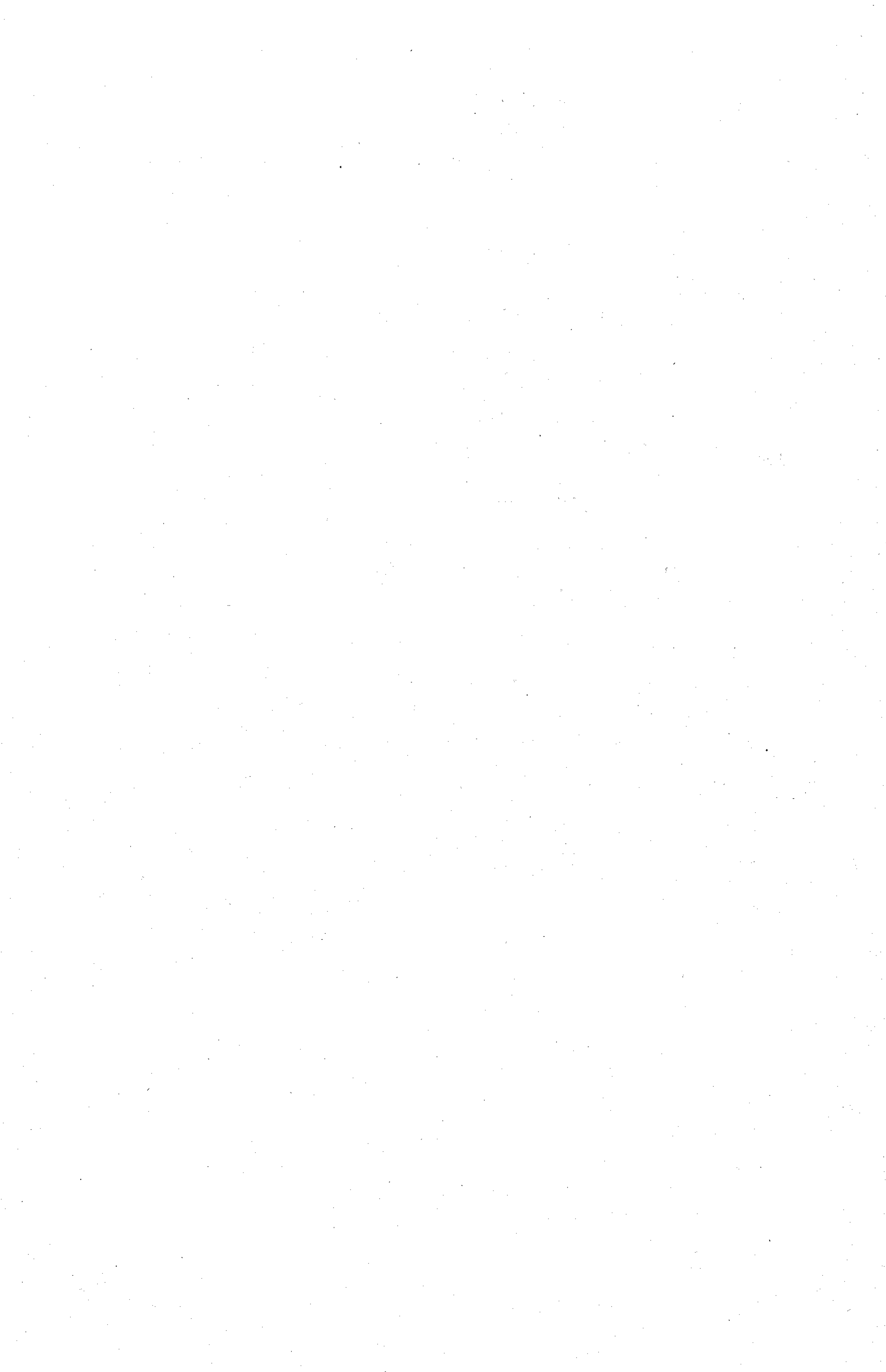
فهرس القسم الأول
من الجزء الثاني

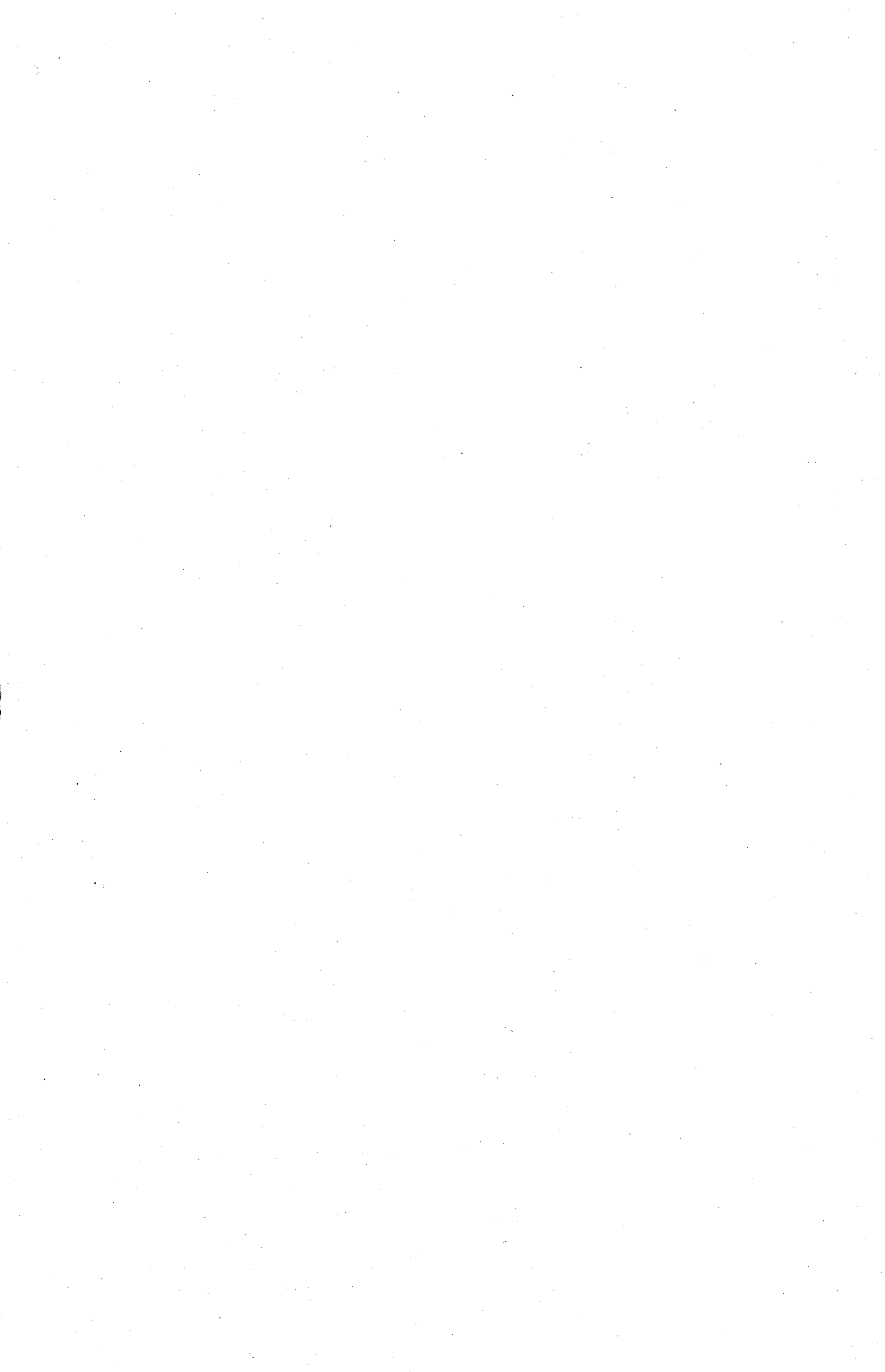
سورة البقـرة

سيقول السفهاء من الناس ـ إلى ـ صراط مستقيم 5
وكذلك جعلنكم أمة وسطا ـ إلى ـ عليكم شهيدا 14
وما جعلنا القبلة ـ إلى ـ الذين هدى الله 22
وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم 24
قد نرى نقلب وجهك في السماء ـ إلى ـ وجوهكم شطره 26
وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون ـ إلى ـ عما يعملون 33
ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب ـ إلى ـ لمن الظالمين 35
الذين آتينهم الكتاب ـ إلى ـ وهم يعلمون 39
الحق من ربك فلا تكونن من الممترين 41
ولكل وجهة هو موليها ـ إلى ـ على كل شيً قدير 41
ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام ـ إلى ـ ولعلكم تهتدون 44
كما ارسلنا فيكم رسولا ـ إلى ـ تعلمون 48
فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون 50
يايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة ـ إلى ـ لاتشعرون 51
ولنبلونكم بشيً من الخوف ـ إلى ـ والأنفس والثمرات 54
وبشر الصابرين ـ إلى ـ هم المهتدون 56
ان الصفا والمروة من شعائر الله ـ إلى ـ شاكر عليم 58
ان الذين يكتمون ما انزلنا ـ إلى ـ التواب الرحيم 65
ان الذين كفروا وماتوا ـ إلى ـ ولاهم ينظرون 72
والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم 74
ان في خلق السماوات والارض ـ إلى ـ لقوم يعقلون 76

ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا ـ إلى ـ حبّا لله 89
ولو ترى الذين ظلموا ـ إلى ـ شديد العذاب 93
إذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ـ إلى ـ من النار 96
يا أيها الناس كلوا مما في الارض ـ إلى ـ ما لاتعلمون 101
وإذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله ـ إلى ـ ولايهتدون 106
ومثل الذين كفروا ـ إلى ـ فهم لايعقلون 110
يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبت مارزقناكم ـ إلى ـ اياه تعبدون 114
انما حرم عليكم الميتة والدم ـ إلى ـ غفور رحيم 115
ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ـ إلى ـ ولهم عذاب أليم 122
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ـ إلى ـ على النار 124
ذلك بان الله نزل الكتب بالحق ـ إلى ـ شقاق بعيد 126
ليس البر أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ـ إلى ـ هم المتقون 127
يايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص ـ إلى ـ بالانثى 134
فمن عفي له من أخيه شيئ ـ إلى ـ ورحمة 140
فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم 144
ولكم في القصاص حياة ياولى الباب لعلكم تتقون 144
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ـ إلى ـ حقا على المتقين 146
فمن بدله بعدما سمعه ـ إلى ـ سميع عليم 152
فمن خاف من موص جنفا ـ إلى ـ غفور رحيم 153
يايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام ـ إلى ـ أياما معدودات 154
فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر 162
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين 166
فمن تطوع خيرا فهوخير له 167
وان تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون 168
شهر رمضان الذين انزل فيه القرآن ـ إلى ـ والفرقان 168
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ـ إلى ـ من أيام أخر 173

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر 175
ولتكملوا العدة ـ إلى ـ ولعلكم تشكرون 175
واذا سالك عبادي عني فاني قريب ـ إلى ـ لعلهم يرشدون 178
احل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ـ إلى ـ ما كتب الله لكم 180
وكلوا واشربوا ـ إلى ـ وانتم عاكفون في المساجد 183
تلك حدود الله فلا تقربوها ـ إلى ـ لعلّهم يتقون 186
ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ـ إلى ـ وأنتم تعلمون 187
يسالونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج 193
وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ـ إلى ـ لعلكم تفلحون 197
وقاتلوا في سبيل الله ـ إلى ـ لايحب المعتدين 199
واقتلوهم حيث ثقفتموهم ـ إلى ـ والفتنة أشد من القتل 201
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ـ إلى ـ غفور رحيم 203
وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ـ إلى ـ الا على الظالمين 207
الشهر الحرام بالشهر الحرام ـ إلى ـ مع المتقين 210
وانفقوا في سبيل الله ـ إلى ـ يحب المحسنين 212
وأتموا الحج والعمرة لله ـ إلى ـ أونسك 216
فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ إلى ـ المسجد الحرام 225
واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب 230
الحج اشهر معلومت ـ إلى ـ ولاجدال في الحج 231
وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقونِ يا اولى الألباب 235
ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم 237
فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام 238
واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين 241
ثم افيضوا من حيث افاض الناس ـ إلى ـ غفور رحيم 242
فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله ـ إلى ـ سريع الحساب 244







الجزء الثاني

الكتاب الثاني



بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ 203

معطوف على « فاذكروا الله كذكركم آباءكم » وما بينهما اعتراض ، وإعادة فعل اذكروا ليبنى عليه تعليق المجرور أى قوله « فى أيام معدودات» لبعد متعلقه وهو «فاذكروا الله كذكركم آباءكم » ، لأنه أريد تقييد الذكر بصفته ثم تقييدُه بزمانه ومكانه .

فالذكر الثانى هو نفس الذكر الأول وعطفه عليه منظور فيه إلى المغايرة بما علق به من زمانه .

والأيام المعدودات أيام منى ، وهى ثلاثة أيام بعد يوم النحر ، يقيم الناس فيها بمنى وتسمى أيام التشريق ، لأن الناس يقددون فيها اللحم ، والتقديد تشريق ، أو لأن الهدايا لا تنحر فيها حتى تشرق الشمس .

وكانوا يعلمون أن إقامتهم بمنى بعد يوم النحر بعد طواف الإفاضة ثلاثة أيام فيعلمون أنها المراد هنا بالأيام المعدودات ، ولذلك قال جمهور الفقهاء الأيام المعدودات أيام منى وهى بعد اليوم العاشر وهو قول ابن عمر ومجاهد وعطاء وقتادة والسدى والضحاك وجابر بن زيد ومالك ، وهى غير المراد من الأيام المعلومات التى فى قوله تعالى « ليذكروا اسم الله فى أيام معلومات » فى سورة الحج .

فالأيام المعلومات أيام النحر الثلاثة ، وهى اليوم العاشر ويومان بعده .

والمعدودات أيام منى بعد يوم النحر ، فاليوم العاشر من المعلومات لا من المعدودات ،

واليومان بعده من المعلومات والمعدودات ، واليوم الرابع من المعدودات فقط ، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى « ليذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام » لأن اليوم الرابع لا نحر فيه ولا ذَبح إجماعا ، وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن لا فرق بين الأيام المعلومات والأيام المعدودات وهى يوم النحر ويومان بعده فليس اليوم الرابع عندهما معلوما ولا معدودا ، وعن الشافعى الأيام المعلومات من أول ذى الحجة حتى يوم النحر وما بعد ذلك معدودات ، وهو رواية عن أبى حنيفة .

ودلت الآية على طلب ذكر الله تعالى فى أيام رمى الجمار وهو الذكر عند الرمى وعند نحر الهدايا .

وإنما أمروا بالذكر فى هذه الأيام ، لأن أهل الجاهلية كانوا يشغلونها بالتفاخر ومغازلة النساء ، قال العرجي :

ما نَلتقِى إلا ثلاثَ مِنًى حَتَّى يُفرِّقَ بيننا النَّفْر

وقال عمر بن أبى ربيعة :

بَدَا لِىَ منها معصم حينَ جَمَّرَتْ وكَفٌّ خَضيبٌ زُيِّنَتْ بِبَنَان

فو اللهِ ما أدرى وإنْ كُنْتُ دَارياً بِسَبْعٍ رَمَيْتُ الجَمْرَ أمْ بِثَمَان

لأنهم كانوا يرون أن الحج قد انتهى بانتهاء العاشر ، بعد أن أمسكوا عن ملاذهم مدة طويلة فكانوا يعودون إليها ، فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها وذكر الله فيها هو ذكره عند رمى الجمار .

والأيام المعدودات الثلاثة ترمى الجمار الثلاثة فى كل يوم منها بعد الزوال يبتدأ بالجمرة التى تلى مسجد منى بسبع حصيات ، ثم ترمى الجمرتان الأخريان كل جمرة بمثل ذلك ويكبر مع كل حصاة ، وآخرها جمرة العقبة ، وفى أحكام الرمى ووقته وعكس الابتداء فيه بجمرة مسجد منى والمبيت بغير منى خلافات بين الفقهاء .

والآية تدل على أن الإقامة فى منى فى الأيام المعدودات واجبة فليس للحاج أن يبيت فى تلك الليالى إلا فى منى ، ومن لم يبت فى منى فقد أخل بواجب فعليه هدى ، ولا يرخص فى المبيت فى غير منى إلا لأهل الأعمال التى تقتضى المغيب عن منى فقد رخص النبىء صلى الله عليه وسلم

للعباس المبيت بمكة لأجل أنه على سقاية زمزم ، ورخص لرعاء الإبل من أجل حاجتهم إلى رعى الإبل فى المراعى البعيدة عن منى وذلك كله بعد أن رموا جمرة العقبة يوم النحر ويرجعوا من الغد فيرمون ، ورخص للرعاء الرمى بليل ، ورخص الله فى هذه الآية لمن تعجل إلى وطنه أن يترك الإقامة بمنى اليومين الأخيرين من الأيام المعدودات .

وقوله « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه » تفريع لفظى للإذن بالرخصة فى ترك حضور بعض أيام منى لمن أعجله الرجوع إلى وطنه ، وجىء بالفاء لتعقيب ذكر الرخصة بعد ذكر العزيمة رحمة منه تعالى بعباده .

وفعلاَ تَعَجَّل وتأَخَّر : مشعران بتعجل وتأخر فى الإقامة بالمكان الذى يشعر به اسم الأيام المعدودات ، فالمراد من التعجل عدم اللبث وهو النفر عن منى ومن التأخر اللبث فى منى إلى يوم نفر جميع الحجيج ، فيجوز أن تكون صيغة تعجل وتأخر معناها مطاوعة عجله وأخره فإن التفعل يأتى للمطاوعة كأنه عجل نفسه فتعجل وأخرها فتأخر فيكون الفعلان قاصرين لا حاجة إلى تقدير مفعول لهما ولكن المتعجل عنه والمتأخر إليه مفهومان من اسم الأيام المعدودات ، أى تعجل النفر وتأخر النفر ، ويجوز أن تكون صيغة التفعل فى الفعلين لتكلف الفعل كأنه اضطر إلى العجلة أو إلى التأخر فيكون المفعول محذوفا لظهوره أى فمن تعجل النفر ومن تأخره .

فقوله « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه » ظاهر المعنى فى نفى الإثم عنه ، وإنما قوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » يشكل بأن نفى الإثم يقتضى توهم حصوله فيصير التأخر إلى اليوم الرابع رخصة مع أنه هو العزيمة ، ودُفع هذا التوهم بما روى أن أهل الجاهلية كانوا على فريقين؛ فريق منهم يبيحون التعجيل ، وفريق يبيحون التأخير إلى الرابع فوردت الآية للتوسعة فى الأمرين ، أو تجعل معنى نفى الإثم فيهما كناية عن التخيير بين الأمرين ، والتأخير أفضل ، ولا مانع فى الكلام من التخيير بين أمرين وإن كان أحدهما أفضل كما خير المسافرُ بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل .

وعندى أن وجه ذكر « ومن تأخر فلا إثم عليه » أن الله لما أمر بالذكر فى أيام منى وترك ما كانوا عليه فى الجاهلية من الاشتغال فيها بالفضول كما تقدم ، وقال بعد ذلك « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه » خيف أن يتوهم أن التعجيل بالنفر أولى تباعدا عن مواقعة ما لا

يحسن من الكلام ، فدفع ذلك بقوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » فإذا نفى هذا التوهم علم السامع أنه قد ثبتت للمتأخر فضيلة الإقامة بتلك المنازل المباركة والمشاركة فيها بذكر الله تعالى، ولذلك عقبه بقوله « لمن اتقى » أى لمن اتقى الله فى تأخره فلم يرفث ولم يفسق فى أيام منى ، وإلا فالتأخر فيها لمن لم يتق إثم فهو متعلق بما تدل عليه (لا) من معنى النفى ، أو هو خبر مبتدأ ، أى ذلك « لمن اتقى » ، وبدون هذا لا يظهر وجه لزيادة قوله « لمن اتقى » وإن تكلفوا فى تفسيره بما لا تميل النفس إلى تقريره .

وقوله « واتقوا الله » وصاية بالتقوى وقعت فى آخر بيان مهامّ أحكام الحج ، فهى معطوفة على « واذكروا الله » أو معترضة بين « ومن تأخر » وبين « ومن الناس من يعجبك » إلخ .

وقد استُحضر حال المخاطبين بأحكام الحج فى حال حجهم ؛ لأن فاتحة هاته الآيات كانت بقوله : فمن فرض فيهن الحج فلا رفث إلخ ولما ختمت بقوله « واذكروا الله فى أيام معدودات » وهى آخر أيام الحج وأشير فى ذلك إلى التفرق والرجوع إلى الأوطان بقوله فمن تعجل فى يومين إلخ ، عُقب ذلك بقوله تعالى « واتقو الله » وصية جامعة للراجعين من الحج أن يراقبوا تقوى الله فى سائر أحوالهم وأماكنهم ولا يجعلوا تقواه خاصة بمدة الحج كما كانت تفعله الجاهلية فإذا انقضى الحج رجعوا يتقاتلون ويغيرون ويفسدون ، وكما يفعله كثير من عصاة المسلمين عند انقضاء رمضان .

وقوله « واعلموا أنكم إليه تحشرون » تحريض على التقوى وتحذير من خلافها ؛ لأن من علم ذلك سعى لما يجلب رضا المرجوع إليه وتجنب سخطه .

فالأمر فى (اعلموا) للتذكير ، لأن ذلك معلوم عندهم وقد تقدم آنفا عند قوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » .

والحشر : الجمع بعد التفرق . فلذلك ناسب قوله « تحشرون » حال التى تفرق الحجيج بعد انقضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بعد ذلك .

واختير لفظ (تحشرون) هنا دون تصيرون أو ترجعون ، لأن تحشرون أجمع لأنه يدل على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضار حالهم فى هــــذا الخطاب وهو اجتماع الحج ، ولأن الناس بعد الحج يحشرون إلى مواطنهم فذكرهم بالحشر العظيم ، فلفظ تحشرون أنسب بالمقام من وجوه كثيرة ، والعرب

كانوا يتفرقون رابع أيام منى فيرجعون إلى مكة لزيارة البيت لطواف الوداع ثم ينصرفون فيرجع كل فريق إلى موطنه ، قال امرؤ القيس يذكر التفرق يوم رابع النحر وهو يوم المحصب فى منى :

فلله عَيْنَا مَنْ رَأَى مِنْ تَفَرُّقٍ أَشَتَّ وأَنْأَى مِنْ فِراقِ المُحَصَّب
غَداةَ غَدَوْا فَسَالِكٌ بَطْنَ نَخْلَة وَآخَرُ مِنهم جَازِعٌ نَجْدَ كَبْكَب

وقال كثير :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على دهم المهارى رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح .

والمعنى ليكن ذكركم الله ودعاؤكم فى أيام إقامتكم فى منى ، وهى الأيام المعدودات الثلاثة الموالية ليوم الأضحى ، وأقيموا فى منى تلك الأيام فمن دعته حاجاته إلى التعجيل بالرجوع إلى وطنه فلا إثم عليه أن يترك يومين من أيام منى وهما الثانى عشر من ذى الحجة والثالث عشر منه .

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ 204 . وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ 205 . وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ 206

عطف على جملة «فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا» إلخ ، لأنه ذكر هنالك حال المشركين الصرحاء الذين لاحظ لهم فى الآخرة ، وقابل ذكرهم بذكر المؤمنين الذين لهم رغبة فى الحسنة فى الدنيا والآخرة ، فانتقل هنا إلى حال فريق آخرين ممن لاحظ لهم فى الآخرة وهم متظاهرون بأنهم راغبون فيها ، مع مقابلة حالهم بحال المؤمنين الخالصين الذين يؤثرون الآخرة والحياة الأبدية على الحياة فى الدنيا ، وهم المذكورون فى قوله «ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» .

و (من) بمعنى بعض كما فى قوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله » فهى صالحة

للصدق على فريق أو على شخص معين (ومن) الموصولة كذلك صالحة لفريق وشخص .

والإعجاب إيجاد العجب في النفس والعجب : انفعال يعرض للنفس عند مشاهدة أمر غير مألوف خفي سببه .

ولما كان شأن ما يخفى سببه أن ترغب فيه النفس، صار العجب مستلزما للاستحسان فيقال أعجبني الشيء بمعنى أوجب لي استحسانه ، قال الكواشي يقال في الاستحسان: أعجبني كذا ، وفي الإنكار: عجبت من كذا ، فقوله: يعجبك أي يحسن عندك قوله .

والمراد من القول هنا ما فيه من دلالته على حاله في الإيمان والنصح للمسلمين ، لأن ذلك هو الذي يهم الرسول ويعجِبه ، وليس المراد صفة قوله في فصاحة وبلاغة؛ إذ لا غرض في ذلك هنا لأن المقصود ما يضاد قوله: وهو ألد الخصام إلى آخره .

والخطاب إما للنبيء صلى الله عليه وسلم أي ومن الناس من يظهر لك ما يعجبك من القول وهو الإيمان وحب الخير والإعراض عن الكفار ، فيكون المراد : «مَن» المنافقين ومعظمهم من اليهود ، وفيهم من المشركين أهل يثرب وهذا هو الأظهر عندي ، أو طائفة معينة من المنافقين ، وقيل : أريد به الأخنس بن شريف الثقفي واسمه أُبي وكان مولى لبني زهرة من قريش وهم أخوال النبيء -صلى الله عليه وسلم- وكان يظهر المودة للنبيء -صلى الله عليه وسلم- ولم ينضم إلى المشركين في واقعة بدر بل خنس أي تأخر عن الخروج معهم إلى بدر وكان له ثلاثمائة من بني زهرة أحلافه فصدهم عن الانضمام إلى المشركين فقيل : إنه كان يظهر الإسلام وهو منافق ، وقال ابن عطية : لم يثبت أنه أسلم قط ، ولكن كان يظهر الود للرسول فلما انقضت وقعة بدر قيل : إنه حرق زرعا للمسلمين وقتل حميرا لهم فنزلت فيه هاته الآية ونزلت فيه أيضا «ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم» ونزلت فيه « ويل لكل همزة لمزة » ، وقيل بل كانت بينه وبين قومه ثقيف عداوة فبيتهم ليلا فأحرق زرعهم وقتل مواشيهم فنزلت فيه الآية وعلى هذا فتقريعه لأنه غدرهم وأفسد .

ويجوز أن الخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب تحذيرا للمسلمين من أن تروج عليهم حيل المنافقين وتنبيه لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لابد منه والظرف من قوله « في الحياة الدنيا » يجوز أن يتعلق (بيعجبك) فيراد بهذا الفريق من الناس المنافقون الذين يظهرون كلمة الإسلام والرغبة فيه . على حد قوله تعالي « وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنا » أي إعجابك بقولهم لا يتجاوز الحصول في الحياة الدنيا فإنك في الآخرة

تجدهم بحالة لا تعجبك فهو تمهيد لقوله فى آخر الآية « فحسبه جهنم » والظرفية المستفادة من (فى) ظرفية حقيقية .

ويجوز أن يتعلق بكلمة (قوله) أى كلامه عن شئون الدنيا من محامد الوفاء فى الحلف مع المسلمين والود للنبىء ولا يقول شيئا فى أمور الدين ، فهذا تنبيه على أنه لا يتظاهر بالإسلام فيراد بهذا الأخنس بن شريق .

وحرف (فى) على هذا الوجه للظرفية المجازية بمعنى (عن) والتقدير قوله « عن الحياة الدنيا »

ومعنى (يشهد الله على ما فى قلبه) أنه يقرن حسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالى على أن ما فى قلبه مطابق لما فى لفظه ، ومعنى إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم إنه لصادق .

وإنما أفاد مافى قلبه معنى المطابقة لقوله لأنه لما أشهد الله حين قال كلاما حلواً تعين أن يكون مدعيا أن قلبه كلسانه قال تعالى « يحلفون بالله لكم ليرضوكم » .

ومعنى «وهو ألد الخصام» أنه شديد الخصومة أى العداوة مشتق من لده يلده بفتح اللام لأنه من فعل، تقول: لددت يا زيد بكسر الدال إذا خاصم، فهو لاد ولدود فاللدد شدة الخصومة والألد الشديد الخصومة قال الحماسى ربيعة بن مقروم :

وأَلَدَّ ذِى حَنَقٍ علىَّ كأنَّما تَغْلِى حَرَارَةُ صَدْرِهِ فى مِرْجَلِ

فألد صفة مشبهة وليس اسم تفضيل، ألا ترى أن مؤنثه جاء على فعلاء فقالوا: لداء وجمعه جاء على فُعْل قال تعالى « وتنذر به قوما لُدًّا » وحينئذ فى إضافته للخصام إشكال ؛ لأنه يصير معناه شديد الخصام من جهة الخصام فقال فى الكشاف: إما أن تكون الإضافة على المبالغة فجعل الخصام أَلَد أى نُزِّل خصامه منزلة شخص له خصام فصارا شيئين فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلى ، كأنه قيل: خصامه شديد الخصام كما قالوا: جُنَّ جُنونُه وقالوا: جَدَّ جَدُّه ، أو الإضافة على معنى فى أى وهو شديد الخصام فى الخصام أى فى حال الخصام ، وقال بعضهم يقدر مبتدأ محذوف بعد (وهو) تقديره : وهو خصامه ألد الخصام وهذا التقدير لا يصح لأن الخصام لا يوصف بالألد فتعيَّن أن يُؤَوَّل بأنه جعل بمنزلة الخصم وحينئذ فالتأويل مع عدم التقدير أولى ، وقيل الخصام هنا جمع خَصم كصَعْب وصِعاب وليس هو مصدرا وحينئذ تظهر الإضافة أى وهو ألد الناس المخاصمين .

وقوله تعالى « وإذا تولَّىٰ سعَىٰ في الأرض » إذا ظرف تضمن معنى الشرط .

وتولى إما مشتق من التولية : وهى الإدبار والانصراف يقال ولى وتولى وقد تقدم قوله تعالى « ما وَلَّاهُمْ عن قبلتهم » أى وإذا فارقك سعى فى الأرض ليفسد .

ومتعلق تولى محذوف تقديره تولى عنك ، والخطاب المقدر يجرى على الوجهين المتقدمين

وإما مشتق من الوَلاية : يقال وَلِيَ البلد وتولاه ، أى وإذا صار واليا أى إذا تزعم ورأس الناس سعى فى الأرض بالفساد ، وقد كان الأخنس زعيم مواليه وهم بنو زهرة .

وقوله « سعَى فى الأرض ليفسد فيها » السعى حقيقته المشى الحثيث قال تعالى « وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى » ويطلق السعى على العمل والكسب ، قال تعالى : « ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها » وقال امرؤ القيس :

* فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة البيتين *

ويطلق على التوسط بين الناس لإصلاح ذات البين أو لتخفيف الإضرار قال عمرو ابن كلثوم :

وَمِنَّا قَبْلَه السَّاعِي كُلَيْبٌ فأيُّ الفضل إلاّ قَدْ وَلِينَا

وقال لبيد :

وهم السُّعاة إذا العشيرة أفظعت البيتَ

ويطلق على الحرص وبذل العزم لتحصيل شىء كما قال تعالى فى شأن فرعون « ثم أدْبَرَ يسعَىٰ » فيجوز أن يكون هنا بالمعنيين الأول والرابع أى ذهب يسير فى الأرض غازيا ومغيرا ليفسد فيها .

فيكون إشارة إلى ما فعله الأخنس بزرع بعض المسلمين ، لأن ذلك مؤذن بكفره وكذبه فى مودة النبىء صلى الله عليه وسلم ، إذ لو كان وده صادقا لما آذى أتباعه .

أو إلى ما صنعه بزرع ثقيف على قول من قال من المفسرين إن الأخنس بيت ثقيفا وكانت بينه وبينهم عداوة وهم قومه فأغار عليهم بمن معه من بنى زهرة فأحرق زروعهم وقتل مواشيهم .

لأنّ صنيعه هذا بقوم وإن كانوا يومئذ كفارا لا يهم المسلمين ضُرهم ، ولأنه لم يفعله انتصاراً للإسلام ولم يكن فى حالة حرب معهم فكان فعله ينم عن خبث طوية لا تتطابق

مع ما يظهره من الخير ولين القول ؛ إذ من شأن أخلاق المرء أن تتماثل وتتظاهر فالله لا يرضى بإضرار عبيده ولو كفارا ضرا لا يجر إلى نفعهم؛ لأنهم لم يغزهم حملا لهم على الإيمان بل إفسادا وإتلافا ولذلك قال تعالى « والله لا يحب الفساد » .

وقوله « في الأرض » تأكيد لمدلول (سعى) لرفع توهم المجاز من أن يراد بالسعي العمل والاكتساب فأريد التنصيص على أن هذا السعي هو السير في الأرض للفساد وهو الغارة والتلصص لغير إعلاء كلمة الله ، ولذلك قال بعده « ليفسد فيها » فاللام للتعليل ، لأن الإفساد مقصود لهذا الساعي .

ويجوز أن يكون (سَعَىٰ) مجازا في الإرادة والتدبير أي دَبر الكيد لأن ابتكار الفساد وإعمالَ الحيلة لتحصيله مع إظهار النصح بالقول كَيْدٌ ويكون ليفسد مفعولا به لفعل (سعى) والتقدير أراد الفساد في الأرض ودبَّره ، وتكون اللام لام التبليغ كما تقدم في قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ــ إلى قوله ــ ولِتُكْمِلوا العدة » فاللام شبيه بالزائد وما بعد اللام من الفعل المقدَّرَةِ معه (أَنْ) مفعول به كما في قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » وقول جَزْءِ بنِ كُلَيْبٍ الفَقْعسي :

تبغَّى ابن كوز والسفاهة كاسمها ليستادَ منّا أَنْ شَتَوْنَا لَيَالِيَا

إذ التقدير تبغَّى الاستيادَ منا ، قال المرزوقي « أتى بالفعل واللام لأنّ تبغى مثل أراد فكما قال الله عز وجل « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » والمعنى يريدون إطفاء نور الله كذلك قال تبغى ليستاد أي تبغى الاستياد منا اهـ .

وأقول: إن هذا الاستعمال يتأتى في كل موضع يقع فيه مفعول الفعل علةً للفعل مع كونه مفعولا به ، فالبليغ يأتي به مقترنا بلام العلة اعتمادا على أن كونه مفعولا به يعلم من تقدير (أَن) المصدرية .

ويكون قوله « في الأرض » متعلقا بسعى لإفادة أن سعيه في أمر من أمور أهل أرضكم ، وبذلك تكون إعادة « فيها » من قوله «ليفسد فيها» بيانا لإجمال قوله «في الأرض» مع إفادة التأكيد .

وقوله « ويهلك الحرث والنسل » بضم الياء أي يتلفه .

والحرث هنا مراد منه الزرع ، والنسل أطفال الحيوان مشتق من نسل الصوف نسولا

إذا سقط وانفصل ، وعندى أن إهلاك الحرث والنسل كناية عن اختلال ما به قوام أحوال الناس، وكانوا أهل حرث وماشية فليس المراد خصوص هذين بل المراد ضياع ما به قوام الناس، وهذا جار مجرى المثل، وقيل الحرث والنسل هنا إشارة إلى ما صنع الأخنس بن شريق، وأياما كان فالآية دالة على أن من ينسب فى مثل ذلك صريحا أو كناية مستحق للعقاب فى الآخرة ولذلك عقب بجملة التذييل وهى « والله لا يحب الفساد » تحذيرا وتوبيخا .

ومعنى نفى المحبة نفى الرضا بالفساد ، وإلا فالمحبة ـ وهى انفعال النفس وتوجّه طبيعى يحصل نحو استحسان ناشىء ـ مستحيلة على الله تعالى فلا يصح نفيها فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا وعند المعتزلة : الإرادة والمسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال .

ولا شك أن القدير : إذا لم يرض بشىء يعاقب فاعله ، إذ لا يعوقه عن ذلك عائق وقد سمى الله ذلك فسادا وإن كان الزرع والحرث للمشركين ؛ لأن إتلاف خيرات الأرض رزء على الناس كلهم وإنما يكون القتال بإتلاف الأشياء التى هى آلات الإتلاف وأسباب الاعتداء .

والفساد ضد الصلاح، ومعنى الفساد : إتلاف ما هو نافع للناس نفعا محضا أو راجحا ، فإتلاف الألبان مثلا إتلاف نفع محض ، وإتلاف الحطب بعلة الخوف من الاحتراق إتلاف نفع راجح والمراد بالرجحان رجحان استعماله عند الناس لا رجحان كمية النفع على كمية الضر ، فإتلاف الأدوية السامة فساد، وإن كان التداوى بها نادرا لكن الإهلاك بها كالمعدوم لما فى عقول الناس من الوازع عن الإهلاك بها فيتفادى عن ضرها بالاحتياط فى رواجها وبأمانة من تسلم إليه ، وأما إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد كإتلاف الخمور بَلْه إتلاف ما لا نفع فيه بالمرة كإتلاف الحيّات والعقارب والفيران والكلاب الكَلِبَة ، وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله : لأن فى الفساد بالتفسير الذى ذكرناه تعطيلا لما خلقه الله فى هذا العالم لحكمة صلاح الناس فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة ، فقتال العدوّ إتلاف للضر الراجح ولذلك يقتصر فى القتال على ما يحصل به إتلاف الضر بدون زيادة ، ومن أجل ذلك نُهى عن إحراق الديار فى الحرب وعن قطع الأشجار إلا إذا رجح فى نظر أمير الجيش أن بقاء شىء من ذلك يزيد قوة العدو ويطيل مدة القتال ويخاف منه على جيش المسلمين أن ينقلب إلى هزيمة وذلك يرجع إلى قاعدة: الضرورةُ تقدر بقدرها.

وقوله « وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم » أى وإذا وعظه واعظ بما يقتضى تذكيره بتقوى الله تعالى غضب لذلك ، والأخذ أصله تناول الشيء باليد ، واستُعمل مجازا مشهورا فى الاستيلاء قال تعالى « وخُذوهم واحصروهم » وفى القهر نحو فأخذناهم بالباساء» .

وفى التلقى مثل « أخذ الله ميثاق النبيين » ومنه أخذ فلان بكلام فلان ، وفى الاحتواء والإحاطة يقال أخذته الحمى وأخذتهم الصيحة ، ومنه قوله هنا أخذته العزة أى احتوت عليه عزة الجاهلية .

والعزة صفة : يرى صاحبها أنه لا يقدر عليه غيره ولا يُعارَض فى كلامه لأجل مكانته فى قومه واعتزازه بقوتهم قال السموأل :

وننكر إن شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين نقول

ومنه العزة بمعنى القوة والغلبة وإنما تكون غالبا فى العرب بسبب كثرة القبيلة ، وقد تغنى الشجاعة عن الكثرة ومن أمثالهم : وإنما العزة للكاثر ، وقالوا : لن نغلب من قلة وقال السموأل

وما ضَرَّنَا أنّا قليل وجَارُنا عَزِيز وجَارُ الأَكْثَرِينَ ذَليل

ومنها جاء الوصف بالعزيز كما سيأتى فى قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » .

ف (أل) فى (العزة) للعهد أى العزة المعروفة لأهل الجاهلية التى تمنع صاحبها من قبول اللوم أو التغيير عليه ، لأن العزة تقتضى معنى المنعة فأخذ العزة له كناية عن عدم إصغائه لنصح الناصحين .

وقوله « بالإثم » الباء فيه للمصاحبة أى أخذته العزة الملابسة للإثم والظلم وهو احتراس لأن من العزة ما هو محمود قال تعالى « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » أى منعتْه من قبول الموعظة وأبقته حليف الإثم الذى اعتاده لا يرعوى عنه وهما قرينان .

وقوله فحسبه جهنم تفريع على هاته الحالة ، وأصل الحسب هو الكافى كما سيجىء عند قوله تعالى وقالوا « حسبنا الله ونعم الوكيل » فى آل عمران .

ولما كان كافى الشىء من شأنه أن يكون على قدره ومما يرضيه كما قال أبو الطيب « على قدر أهل العزم تأتى العزائم » أطلق الحسب على الجزاء كما هنا .

وجهنم علم على دار العقاب الموقدة نارا ، وهو اسم ممنوع من الصرف قال بعض النحاة للعلمية والتأنيث ، لأن العرب اعتبرته كأسماء الأماكن وقال بعضهم للعلمية والعُجمة وهو

قول الأكثر : جاء من لغة غير عربية ، ولذلك لا حاجة إلى البحث عن اشتقاقه ، ومن جعله عربيا زعم أنه مشتق من الجَهْم وهو الكراهية فزعم بعضهم أن وزنه فُعَنَّل بزيادة نونين أصله فعنل بنون واحدة ضعفت وقيل وزنه فعلل بتكرير لامه الأولى وهي النون إلحاقاً له بالخماسي ومن قال : أصلها بالفارسية كَهَنَّام فعربت جهنم .

وقيل أصلها عبرانية كِهِنَّام بكسر الكاف وكسر الهاء فعربت وأن من قال إن وزن فعنل لا وجود له لا يلتفت لقوله لوجود دَوْنَك اسم واد بالعالية وحَفَنْكَى اسم للضعيف وهو بحاء مهملة وفاء مفتوحتين ونون ساكنة وكاف وألف وهما نادران ، فيكون جهنم نادرا ، وأما قول العرب رَكِيَّةٌ جهنم أي بعيدة القعر فلا حجة فيه ، لأنه ناشىء عن تشبيه الركية بجهنم ، لأنهم يصفون جهنم أنها كالبئر العميقة المتلئة نارا قال ورقة بن نوفل أو أمية بن أبي الصَّلْت يرثي زيدا بن عمرو بن نُفَيْل وكانا معا ممن ترك عبادة الأوثان في الجاهلية :

رَشَدْتَ وأنعمت ابنَ عمرو وإنَّما تَجَنَّبْتَ تَنُّورًا من النَّار مُظْلما

وقد جاء وصف جهنم في الحديث بمثل ذلك وسماها الله في كتابه في مواضع كثيرة نارا وجعل « وقودها الناس والحجارة » وقد تقدم القول في ذلك عند قوله تعالى « فاتقوا النار التي وَقودها الناس والحجارة » .

و قوله « ولبئس المهاد » أي جهنم ، والمهاد ما يُمْهد أي يُهَيَّأ لمن ينام ، وإنما سمى جهنمَ مهادا تهكما ، لأن العُصاة يُلقَون فيها فتصادف جنوبهم وظهورهم .

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌ بِٱلْعِبَادِ ﴾ 207

هذا قسيم « ومن الناس من يعجبك قوله » وذكره هنا بمنزلة الاستطراد استيعابا لقسمي الناس، فهذا القسم هو الذي تمحض فعله للخير حتى بلغ غاية ذلك وهو تعريض نفسه التي هي أنفس الأشياء عليه للهلاك لأجل تحصيل ما يرضي الله تعالى وإنما رضا الله تعالى بفعل الناس للخير الذي أمرهم به .

و(يشرى)معناه يبيع كما أن يشترى بمعنى يبتاع وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا » .

واستعمل(يشري)هنا فى البذل مجازا ، والمعنى ومن الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله أى هلاكا فى نصر الدين وهذا أعلى درجات الإيمان ، لأن النفس أغلى ما عند الإنسان .

و « مرضاة الله » رضاه فهو مصدر رَضِيَ على وزن المفعل زيدت فيه التاء سماعا كالمَدْعاة والمَسْعاة ، في أسباب النزول قال سعيد بن المسيب نزلت في صهيب بن سنان النَّمرَي بن النمر بن قاسط (1) الملقب بالرُّومي ؛ لأنه كان أسَرَه الرومُ في الجاهلية في جهات الموصل واشتراه بنو كلب فكان مولاهم وأثرى في الجاهلية بمكة وكان من المسلمين الأولين فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم خرج صهيب مهاجرا فلحق به نفر من قريش ليوثقوه فنزل عن راحلته وانتثل كنانته وكان راميا وقال لهم لقد علمتم أنى من أرماكم وأَيْمُ الله لا تصلون إلىَّ حتى أرمى بما فى كنانتى ثم أضرب بسيفى ما بقى فى يدى منه شئ ، فقالوا:لا نتركك تخرج من عندنا غنيا وقد جئتنا صعلوكا ، ولكن دلنا على مالك ونخلى عنك وعاهدوه على ذلك فدلهم على ماله ، فلما قدم على النبيء صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه رَبِحَ البيعُ أبا يحْيى وتلا عليه هذه الآية ، وقيل إن كفار مكة عذَّبوا صهيبا لإسلامه فافتدى منهم بماله وخرج مهاجرا ، وقيل : غير ذلك ، والأظهر أنها عامة ، وأن صهيبا أو غيره ملاحظ فى أول من تشمله .

وقوله «والله رؤوف بالعباد» تذييل أى رؤوف بالعباد الصالحين الذين منهم من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، فالرأفة كناية عن لازمها وهو إيتاء الخيرات كالرحمة .

والظاهر أن التعريف فى قوله (العباد) تعريف استغراق ، لأن الله رؤوف بجميع عباده وهم متفاوتون فيها فمنهم من تناله رأفة الله فى الدنيا وفى الآخرة على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته ، ومنهم من تناله رأفة الله فى الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون ؛ فإن من رأفته بهم أنه أعطاهم العافية والرِّزق ، ويجوز أن يكون التعريف تعريف العهد أى بالعباد الذين من هذا القبيل أى قبيل الذى يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله .

ويجوز أن يكون (ألْ) عوضا عن المضاف إليه كقوله فإن الجنة هى المأوَى ، والعباد إذا

---

(١) كان صهيب من المؤمنين الأولين ، أسلم هو وعمار بن ياسر فى يوم واحد ، شهد بدرا ، وتوفى سنة ٣٧ هـ .

أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقربون قال تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » فى سورة الحجر .

ومناسبة هذا التذييل للجملة أن المخبر عنهم قد بذلوا أنفسهم لله وجعلوا أنفسهم عبيده فالله رءوف بهم كرأفة الإنسان بعبده فإن كان مَا صْدَق (مَنْ) عاما كما هو الظاهر فى كل من بذل نفسه لله ، فالمعنى والله رءوف بهم فعدل عن الإضمار إلى الإظهار ليكون هـــذا التذييل بمنزلة المثل مستقلا بنفسه وهو من لوازم التذييل ، وليدل على أن سبب الرأفة بهم أنهم جعلوا أنفسهم عبادا له ، وإن كان ما صْدَق (مَنْ) صهيبا رضى الله عنه فالمعنى والله رءوف بالعباد الذين صهيب منهم ، والجملة تذييل على كل حال . والمناسبة أن صهيبا كان عبدا للروم ثم لطائفة من قريش وهم بنو كلب وهم لم يرأفوا به ، لأنه عذب فى الله فلما صار عبدا لله رأف به .

و فى هذه الآية وهى قوله « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ـ إلى قوله ـ رءوف بالعباد » معان من معاني أدب النفوس ومراتبها وأخلاقها تعلِّم المؤمنين واجب التوسم فى الحقائق ودواخل الأمور وعدم الاغترار بالظواهر إلا بعد التجربة والامتحان ، فإن من الناس من يغُر بحسن ظاهره وهو منطو على باطن سوء ويعطى من لسانه حلاوة تعبير وهو يضمر الشر والكيد قال المعرى :

وقد يُخْلِفُ الإنسانُ ظَنَّ عَشِيرةٍ وإن رَاقَ منه مَنْظَرٌ ورُوَاء

وقد شمل هذا الحالَ قول النبىء صلى الله عليه وسلم «إن من البيان لسحرا» بأحد معنييه المحتوى عليهما وهو من جوامع الكَلِم وتبلغ هلهلة دينه إلى حد أن يُشهد الله على أن ما يقوله صدق وهو بعكس ذلك يبيت فى نفسه الخصام والكراهية .

وعلامة الباطن تكون فى تصرفات المرء فالذى يحب الفساد ويهلك الحرث والنسل لا يكون صاحب ضمير طيب ، وأن الذى لا يصغى إلى دعوة الحق إذا دعوته إليه ويظهر عليه الاعتزاز بالظلم لا يرعوى عن غيه ولا يترك أخلاقه الذميمة ، والذى لا يشح بنفسه فى نصرة الحق ينبىء خلقه عن إيثار الحق والخير على الباطل والفساد ومن لا يرأف فالله لا يرأف به .

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ 208 فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ 209

استئناف على طريقة الاعتراض انتهازا للفرصة بالدعوة إلى الدخول فى السلم ، ومناسبة ذكره عقب ما قبله أن الآيات السابقة اشتملت على تقسيم الناس تجاه الدين مراتب ، أعلاها «من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» لأن النفس أغلى ما يبذل ، وأقلها «من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام» أى يضمر الكيد ويفسد على الناس ما فيه نفع الجميع وهو خيرات الأرض ، وذلك يشتمل على أنه اعتدى على قوم مسالمين فناسب بعد ذلك أن يدعى الناس إلى الدخول فيما يطلق عليه اسم السلم وهذه المناسبة تقوى وتضعف بحسب تعدد الاحتمالات فى معنى طلب الدخول فى السلم .

والخطاب بيأيها الذين آمنوا خطاب للمسلمين على عادة القرآن فى إطلاق هـذا العنوان ، ولأن شأن الموصول أن يكون بمنزلة المعرف بلام العهد .

و (الدخول) حقيقته نفوذ الجسم فى جسم أو مكان محوط كالبيت والمسجد ، ويطلق مجازا مشهورا على حلول المكان الواسع يقال دخل بلاد بنى أسد وهو هنا مستعار للاتباع والالتزام وشدة التلبس بالفعل .

و (السِّلْم) بفتح السين وكسرها مع سكون اللام ، قرأ نافع وابن كثير والكسائى وأبو جعفر بفتح السين وقرأ باقى العشرة بكسر السين ، ويقال سلم بفتح السين واللام قال تعالى « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا » وحقيقة السلم الصلح وترك الحرب قال عباس ابن مرداس :

السَّلْمُ تأْخُذُ منها ما رَضِيتَ به والحَرْبُ تَكْفِيكَ من أنفاسِها جُرَعُ

وشواهد هذا كثيرة فى كلامهم وقال زهير :

وقد قلتما إن ندرك السِّلم واسعا

بكسر السين واشتقاقه من السلامة وهى النجاة من ألم أو ضر أو عناد يقال أسلم نفسه لفلان أى أعطاه إياها بدون مقاومة ، واستسلم طلب السِّلم أى ترك المقاومة ، وتقول العرب : أسلم

أم حرب ، أى أأنت مسالم أم محارب ، وكلها معان متولد بعضها من بعض فلذلك جزم أئمة اللغة بأن السلم بكسر السين وفتحها وبالتحريك يستعمل كل واحد منها فيما يستعمل فيه الآخر

قالوا ويطلق السلم بلغاته الثلاث على دين الإسلام ونسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وأنشدوا قول امرئ القيس بن عابس الكندى فى قضية ردة قومه :

دَعَوْت عشيرتى للسَّلْم لمَّا رايتهموا تَوَلَّوْا مُدبرينا

فلستُ مبدِّلا بالله ربا ولا مستبدلا بالسَّلم دينا

وهذا الإطلاق انفرد بذكره أصحاب التفسير ولم يذكره الراغب فى مفردات القرآن ولا الزمخشرى فى الأساس وصاحب لسان العرب وذكره فى القاموس تبعا للمفسرين وذكره الزمخشرى فى الكشاف حكاية قول فى تفسير السِّلم هنا فهو إطلاق غير موثوق بثبوته وبيت الكندى يحتمل معنى المسالمة أى المسالمة للمسلمين ويكون قوله « دينا » بمعنى العادة اللازمة كما قال المثقب العبدى :

تقول وقد أدرت لها وضينى أهذا دينه أبدا ودينى

وعن أبى عمرو بن العلاء السِّلم بكسر السين هو الإسلام والسَّلم بفتح السين المسالمة ، ولذلك قرأ ادخلوا فى السِّلم فى هذه السورة بكسر السين لا غير وقرأ التى فى سورة الأنفال والتى فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم بفتح السين قال الطبرى توجيها منه لمعناه هنا إلى أنه الإسلام دون الآيتين الأخريين .

وأنكر المبرد هذه التفرقة وقال: اللغة لا تؤخذ هكذا وإنما تؤخذ بالسماع لا بالقياس ويَحتاج من فرَّق إلى دليل .

فكون السلم من اسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة فهو مراد من الآيه لا محالة وكونه يطلق على الإسلام إذا صح ذلك جاز أى يكون مرادا أيضا ويكون من استعمال المشترك فى معنييه .

فعلى أن يكون المراد بالسلم المسالمة كما يقتضيه خطابهم بيأيها الذين آمنوا الذى هو كاللقب للمسلمين كان المعنى أمْرَهم بالدخول فى المسالمة دون القتال ، وكما تقتضيه صيغة الأمر فى (ادخلوا) من أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلا أو كان مُفرَّطا فى بعضه .

فالذى يبدو لى أن تكون مناسبة ذكر هذه الآية عقب ما تقدم هي أن قوله تعالى

«وقَٰتلوا فى سبيل الله الذين يُقَٰتلونكم» الآيات تهيئة لقتال المشركين لصدهم المسلمين عن البيت وإرجافهم بأنهم أجمعوا أمرهم على قتالهم ، والإرجاف بقتل عثمان بن عفان بمكة حين أرسله رسول الله إلى قريش ، فذكر ذلك واستطرد بعده ببيان أحكام الحج والعمرة فلما قُضى حق ذلك كله والحق به ما أمر الله بوضعه فى موضعه بين تلك الآيات ، استؤنف هنا أمرهم بالرضا بالسلم والصلح الذى عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة عام الحديبية ، لأن كثيرا من المسلمين كانوا آسفين من وقوعه ومنهم عمر بن الخطاب فقد قال : ألسْنَا على الحق وعدُوُّنا على الباطل فكيف نعطى الدَّنية فى ديننا رواه أهل الصحيح فتكون مدة ما بين نزول المسلمين بالحديبية وتردد الرسل بينهم وبين قريش وما بين وقوع الصلح هى مدة نزول الآيات من قوله تعالى «وقَٰتلوا فى سبيل الله الذين يُقَٰتلونكم» إلى هنا . واعلم أنه إذا كان الضمير فى قوله تعالى « هل ينظرون » راجعا إلى من الناس من يعجبك أو من الناس من يشرى نفسه كما سيأتى يكون قوله « يَٰٓأَيها الذين ءامنوا ادخلوا فى السلم » اعتراضا بين الجملة ذات المعاد والجملة ذات الضمير .

فأما إذا فسر السلم بالإسلام أى دين الإسلام فإن الخطاب بيأيها الذين آمنوا وأمر المؤمنين بالدخول فى الإسلام يُؤَوَّل بأنه أمر بزيادة التمكن منه والتغلغل فيه لأنه يقال دخل الإيمان فى قلبه إذا استقر وتمكن ، قال تعالى « ولمَّا يَدْخُل الإيمانُ فى قلوبكم » .

وقال النابغة :

أَبَى غفلتى أَنى إذا ما ذكرتُه تَحَرَّكَ داءٌ فى فُؤادِىَ دَاخِلُ

وهذا هو الظاهر . فيراد بالأمر فى (ادخلوا) الدوام على ذلك وقيل أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان فتكون خطابا للمنافقين .

فيؤوَّل قوله «الذين ءامنوا» بمعنى أظهروا الإيمان فيكون تهكما بهم على حد قوله « وقالوا يأيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون » فيكون خطابا للمنافقين وهذا تأويل بعيد لأن الذين آمنوا صار كاللقب لمن اتبع الدين اتباعاً حقا ، ولأن الظاهر على هذا أن يثبت للمناقين وصف الإسلام ويطلب منهم الإيمان دون العكس ، بدليل قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » .

وقيل المراد بالذين آمنوا: الذين آمنوا من اليهود كعبد الله بن سَلَام فيُؤَوَّل ادْخلوا بمعنى

شدةالتلبس أى بترك مالم يجىء به الدين، لأنهم استمروا على تحريم السبت وترك شرب ألبان الإبل وبعض ما اعتادوه من أحوالهم أيام تهودهم إذا صح ما رواهأهل أسباب النزول أن طائفة من مؤمنى اليهود فعلوا ذلك .

ويجوز أن يكون المراد من السلم هنا المعنى الحقيقى ويراد السلم بين المسلمين يأمرهم الله تعالى بعد أن اتصفوا بالإيمان بألا يكون بعضهم حربا لبعض كما كانوا عليه فى الجاهلية ، وبتناسي ما كان بين قبائلهم من العداوات ، ومناسبة ذكر هذا عقب ما تقدم أنهم لما أمروا بذكر الله كذكرهم آباءهم وكانوا يذكرون فى موسم الحج تِرَاتِهِم ويفخرون فخرا قد يفضى إلى الحمية، أمروا عقب ذلك بالدخول فى السِّلم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » فتكون الآية تكملة للأحكام المتعلقة بإصلاح أحوال العرب التى كانوا عليها فى الجاهلية ، وبها تكون الآية أصلا فى كون السلم أصلا للإسلام وهو رفع التهارج كما قال الشاطبى أى التقاتل وما يفضى إليه ، وإما أن يكون المراد من السِّلم هنا السلم مع الله تعالى على معنى المجاز : أى ادخلوا فى مسالمة الله تعالى باتباع أوامره واجتناب منهياته كما أطلق الحرب على المعصية مجازا فى قوله تعالى « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » وفى الحديث القدسى الذى رواه الترمذى « من عادَى لى وَلِيًّا فقد آذنتُه بالحرب » .

و(كافة) اسم يفيد الإحاطة بأجزاء ما وصف به ، وهو في صورة صوغه كصوغ اسم الفاعلة من كَفَّ ولكن ذلك مصادفة فى صيغة الوضع ، وليس فيها معنى الكف ولا حاجة إلى تكلف بيان المناسبة بين صورة لفظها وبين معناها المقصود فى الكلام لقلة جدوى ذلك ، وتفيد مُفاد ألفاظ التوكيد الدالة على الشمول والإحاطة .

والتاء المقترنة بها ملازمة لها فى جميع الأحوال كيفما كان المؤكد بها مؤنثا كان أو مذكرا مفردا أو جمعا ، نحو « وقاتلوا المشركين كافة » ، وأكثر ما يستعمل (كافة) فى الكلام أنه حال من اسم قبله كما هنا فقوله « كافة » حال من ضمير ادخلوا أى حالة كونكم « جميعا » لا يُستثنى منكم أحد ، وقال ابن هشام فى مغنى اللبيب عند الكلام على الجهة الخامسة من الباب الخامس فى ذكر الحال من الفاعل ومن المفعول أن (كافة) إذا استعملت فى معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلا حالا مما جرت عليه ، ولا تكون إلا نكرة ولا

يكون موصوفها إلا مما يعقل ، ولكن الزجاج والزمخشرى جوّزا جعل كافة حالا من السلم والسلم مؤنث ، وفى الحواشى الهندية على المغنى للدمامينى أنه وقع كافة اسما لغير العاقل وغير حال بل مضافا فى كتاب عمر بن الخطاب لآل كاكاة « قد جعلت لآل كاكاة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهبا إبريزا في كل عام » .

واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوغته القواعد تضييق فى اللغة وإنما يكون اتباع العرب فى استعمالهم أدخل فى الفصاحة لا موجبا للوقوف عنده دون تعدية فإذا ورد فى القرآن فقد نهض .

وقوله « ولا تتبعوا خطوَٰت الشَّيْطَٰن » ، تحذير مما يصدهم عن الدخول فى السلم المأمور به بطريق النهى ، عن خلاف المأمور به ، وفائدته التنبيه على أن ما يصدر عن الدخول فى السلم هو من مسالك الشيطان المعروفِ بأنه لا يشير بالخير ، فهذا النهى إما أخص من المأمور به مع بيان علة الأمر إن كان المراد بالسلم غير شُعب الإسلام مثل أن يكون إشارة إلى ما خامر نفوس جمهورهم من كراهية إعطاء الدنية للمشركين بصلح الحديبية كما قال عُمر « ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فلم نعطى الدَّنِيَّة فى ديننا » وكما قال سهل ابن حنيف يوم صفين « أيها الناس اتَّهِموا الرأى فلقد رأيتنا يوم أبى جندل ولو نستطيع أن نردّ على رسول الله فِعْلَه لفعَلْنا والله ورسوله أعلم » بإعلامهم أن ما فعله رسول الله لا يكون إلا خيرا ، كما قال أبو بكر لعمر إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبدا تنبيها لهم على أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو من وساس الشيطان ، وإما لمجرد بيان علة الأمر بالدخول فى السَّلم إن كان المراد بالسلم شعب الإسلام، والكلامُ على معنى لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ، وما فيه من الاستعارة تقدم عند قوله تعالى « يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلَٰلا طيبا » الآية .

وقوله تعالى « فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينَٰت فاعلموا أن الله عزيز حكيم » تفريع على النهى أى فإن اتبعتم خطوات الشيطان فزللتم أو فإن زللتم فاتبعتم خطوات الشيطان وأراد بالزلل المخالفة للنهى .

وأصل الزلل الزلَق أى اضطراب القدَم وتحركها فى الموضع المقصود إثباتها به، واستعمل الزلل هنا مجازا فى الضُّر الناشىء عن اتباع الشيطان من بناء التمثيل على التمثيل ؛ لأنه لما شبهت

هيئة من يعمل بوسوسة الشيطان بهيئة الماشى على أثر غيره شبه ما يعتريه من الضر فى ذلك المشى بزلل الرجل فى المشى فى الطريق المزلقة ، وقد استفيد من ذلك أن ما يأمر به الشيطان هو أيضا بمنزلة الطريق المزلقة على طريق المكنية وقوله « زللتم » تخييل وهو تمثيلية فهو من التخييل الذى كان مجازا والمجاز هنا فى مركّبه .

والبينات: الأدلة والمعجزات ومجيئها ظهورها وبيانها ، لأن المجىء ظهور شخص الجائى بعد غيبته .

وجىء فى الشرط بإنْ لندرة حصول هذا الزلل من الذين آمنوا أو لعدم رغبة المتكلم فى حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظاهره دون قلبه .

وفيه إشارة إلى أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو زلة عظيمة .

وقوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » جواب الشرط ، وإن الله عزيز حكيم » ،مفعول اعلموا، والمقصود علم لازمه وهو العقاب .

والعزيز فعيل من عز إذا قوى ولم يُغلَب، وأصله من العزة وقد مر الكلام عليها عند قوله «أخذته العزة» وهو ضد ، فكان العلم بأنه تعالى عزيز مستلزما تحققهم أنه معاقبهم لا يفلتهم، لأن العزيز لا ينجو من يناوئه .

والحكيم يجوز أن يكون اسم فاعل من حكم أى قوى الحكم ، ويحتمل أنه المحكم للأمور فهو من مجىء فَعِيل بمعنى مُفعل ، ومناسبته هنا أن المتقن للأمور لا يفلت مستحق العقوبة ، فالكلام وعيد وإلا فإن الناس كلهم يعلمون أن الله عزيز حكيم .

ولك أن تجعل قوله « فاعلموا » تنزيلا لعلمهم منزلة العدم لعدم جريهم على ما يقتضيه من المبادرة إلى الدخول فى الدين أو لمخالفة أحكام الدين أو من الامتعاض بالصلح الذى عقده الرسول .

وإنما قال تعالى «من بعد ما جاءتكم البينٰت » إعذارا لهم ، وفيه إشارة إلى أنهم يجب عليهم تفويض العلم إلى الله الذى أوحى إلى رسوله بإبرام الصلح مع المشركين ، لأنه ما أوحاه الله إلا لمصلحة وليس ذلك بوهن للمسلمين ، لأن الله عزيز لا يهن لأحد ، ولأنه حكيم يضع الأمور فى مواضعها ، ويختار للمسلمين ما فيه نصر دينه وقد رأيتم البينات الدالةَ على عناية الله برسوله وأنه لا يخزيه ولا يضيع أمره ومن تلك البينات ما شاهدوه من النصر يوم بدر .

وإن كان المراد الدخولَ فى الإسلام أو الدوامَ عليه فالمعنىٌّ : (فإن زللتم) : الاتصاف بما ينافى الأمر بالدخول فى السّلم، والمراد بالبينات المعجزاتُ الدالة على صدق الرسول، نقل الفخر عن تفسير القاضى عبد الجبار دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وأن المؤاخذة تكون بعد حصول البينات لا بعد حصول اليقين من المكلف ، لأنه غير معذور فى عدم حصول اليقين إن كانت الأدلة كافية .

وفى الكشاف روى أن قارئا قرأ هذه الآية فإن الله غفور رحيم فسمعه أعرابى فأنكره وقال لا يقول الحكيم كذا لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه اه و فى القرطبى عن تفسير النقاش نسبة مثل هذه القصة إلى كعب الأحبار، وذكر الطيبى عن الأصمعى قال كنت أقرأ: والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واللهُ غفور رحيم ، وبجنبى أعرابى فقال كلامُ مَنْ هذا ؟ قلت كلامُ الله . . قال : ليس هذا كلامُ الله فانتبهتُ فقرأت والله عزيز حكيم فقال أصبتَ هذا كلام الله فقلت أتقرأ القرآن ؟ قال لا قلتُ من أين علمت؟ قال ياهذا عَزَّ فَحَكَم فقطعَ ولو غفر ورَحم لمَا قطَع .

﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ 210

إن كان الإضمار جاريا على مقتضى الظاهر فضمير ينظرون راجع إلى معادٍ مذكور قبلَه ، وهو إما «مَنْ يعجبك قولُه فى الحياة الدنيا» ، وإما إلى «مَنْ يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» ، أو إلى كليهما لأن الفريقين ينتظرون يوم الجزاء ، فأحد الفريقين ينتظره شكا فى الوعيد بالعذاب ، والفريق الآخر ينتظره انتظار الراجى للثواب.

ونظيره قوله « فهل ينتظرون إلّا مثلَ أيام الذين خلَوا من قبلهم قل فانتظروا إنى معكم من المنتظرين » فانتظارهم أيام الذين خَلَوْا انتظارُ توقع سوءٍ وانتظار النبىء معهم انتظار تصديقِ وعيده.

وإن كان الإضمار جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فهو راجع إلى المخاطَبين بقوله ادخلوا فى السِّلم وما بعده ، أو إلى الذين زَلوا المستفاد من قوله « فإن زَلَلْتُم » ، وهو حينئذ التفات من الخطاب إلى الغيبة ، إما لمجرد تجديد نشاط السامع إن كان راجعا إلى المخاطبين بقوله ياأيها

الذين آمنوا ، وإما لزيادة نكتة إبعاد المخاطبين بقوله (فإن زللتم) عن عز الحضور ، قال القرطبي هل ينظرون يعني التاركين الدخول في السلم ، وقال الفخر الضمير لليهود بناء على أنهم المراد من قوله « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم » أي يا أيها الذين آمنوا بالله وبعض رسله وكتبه على أحد الوجوه المتقدمة وعلى أن السلم أريد به الإسلام ، ونكتة الالتفات على هذا القول هي هي .

فإن كان الضمير لمن يعجبك أوْ له ولمن يشرى نفسه ، فالجملة استئناف بياني ، لأن هاتين الحالتين العجيبتين في الخير والشر تثيران سؤال من يسأل عن جزاء كلا الفريقين فيكون قوله « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله » جوابا لذلك ، وإن كان الضمير راجعا إلى الذين آمنوا فجملة « هل ينظرون » استئناف للتحريض على الدخول في الإسلام خشية يوم الجزاء أو طمعا في ثوابه وإن كان الضمير للذين زلوا من قوله « فإن زللتم » فالجملة بدل اشتمال من مضمون جملة فإن الله عزيز حكيم لأن معناه فإن زللتم فالله لا يفلتكم لأنه عزيز حكيم ، وعدم الإفلات يشتمل على إتيان أمر الله والملائكة ، وإن كان الضمير عائدا إلى اليهود فهو توبيخ لهم على مكابرتهم عن الاعتراف بحقية الإسلام .

وعلى كل الاحتمالات التي لا تتنافى فقد جاء نظم قوله هل ينظرون بضمير الجمع نظما جامعا للمحامل كلها مما هو أثر من آثار إعجاز هذا الكلام المجيد الدال على علم الله تعالى بكل شيء .

وحرف (هل) مفيد الاستفهام ومفيد التحقيق ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه ، فلذلك قال أئمة المعاني إن هل لطلب تحصيل نسبة حكمية تحصل في علم المستفهم وقال الزمخشري في الكشاف: إن أصل هل أنها مرادفة قد في الاستفهام خاصة ، يعني قد التي للتحقيق وإنما اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير همزة الاستفهام معها كما دل عليه ظهور الهمزة معها في قول زيد الخيل :

سائِلْ فوارسَ يَرْبُوعٍ بِشِدَّتنا أَهَلْ رَأَوْنَا بِسَفْحِ القاعِ ذي الأَكَمِ

وقال في المفصل: وعن سيبويه أن هل بمعنى قد إلا أنهم تركوا الألف قبلها ؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام اهـ . يعني أن همزة الاستفهام التزم حذفها للاستغناء عنها بملازمة هل للوقوع في الاستفهام ، إذ لم يقل أحد أن هل ترد بمعنى قد مجردة عن الاستفهام فإن مواردها في كلام العرب وبالقرآن يبطل ذلك ونسب ذلك إلى الكسائي والفراء والمبرد في قوله تعالى « هل أتى

على الإنسان حين من الدهر » ولعلهم أرادوا تفسير المعنى لا تفسير الإعراب ولا نعرف في كلام العرب اقتران هل بحرف الاستفهام إلا في هذا البيت ولا ينهض احتجاجهم به لإمكان تخريجه على أنه جمع بين حرفي استفهام على وجه التأكيد كما يؤكد الحرف في بعض الكلام كقول مسلم بن معبد الوالبي :

فلا والله لا يُلفى لما بي ولا لِلِمَا بهم أبدا دَواء

فجمع بين لامي جر ، وأيًّا ما كان فإن هل تمحضت لإفادة الاستفهام في جميع مواقعها ، وسيأتي هذا في تفسير قوله تعالى «هل أتى على الإنسان حين من الدهر » في سورة الإنسان .

والاستفهام إنكاري لا محالة بدليل الاستثناء ، فالكلام خبر في صورة الاستفهام .

والنظر : الانتظار والترقب يقال نظره بمعنى ترقبه ، لأن الذي يترقب أحدا يوجه نظره إلى صوبه ليرى شبحه عندما يبدو ، وليس المراد هنا نفي النظر البصري أي لا ينظرون بأبصارهم في الآخرة إلا إتيان أمر الله والملائكة ، لأن الواقع أن الأبصار تنظر غير ذلك ، إلا أن يراد أن رؤيتهم غير ذلك كالعدم لشدة هول إتيان أمر الله ، فيكون قصرا ادعائيا ، أو تسلب أبصارهم من النظر لغير ذلك .

وهذا المركب ليس مستعملا فيما وضع له من الإنكار بل مستعملا إما في التهديد والوعيد وهو الظاهر الجاري على غالب الوجوه المتقدمة في الضمير ، وإما في الوعد إن كان الضمير لمن يشري نفسه ، وإما في القدر المشترك وهو العدة بظهور الجزاء إن كان الضمير راجعا للفريقين ، وإما في التهكم إن كان المقصود من الضمير المنافقين اليهود أو المشركين ، فأما اليهود فإنهم كانوا يقولون لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

ويجوز على هذا أن يكون خبرا عن اليهود : أي أنهم لا يؤمنون ويدخلون في السلم حتى يروا الله تعالى في ظلل من الغمام على نحو قوله تعالى « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتٰب بكل ءاية ما تبعوا قبلتك » .

وأما المشركون فإنهم قد حكى الله عنهم « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ــ إلى قوله ــ أو تأتي بالله والملائكة قبيلا » ، وسيجيء القول مشبعا في موقع هذا التركيب ومعناه عند الكلام على قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » في سورة البقرة .

و (الظلل) بضم ففتح اسمُ جمع ظلة ، والظلة تطلق على معان والذى تلخص لى من حقيقتها فى اللغة أنها اسم لشبه صفّة مرتفعة فى الهواء تتصل بجدار أو ترتكز على أعمدة يُجْلَس تحتها لتوقى شعاع الشمس ، فهى مشتقة من اسم الظّل جعلت على وزن فُعْلَة بمعنى مفعولة أو مفعول بها مثل القبضة بضم القاف لما يقبض باليد ، والغرفة بضم الغين لما يغترف باليد كقوله تعالى « إلا من اغترف غرفة بيده » فى قراءة بعض العشرة بضم الغين .

وهى هنا مستعارة أو مشبه بها تشبيها بليغاً: السحابات العظيمة التى تشبه كل سحابة منها ظلة القصر .

و « من الغمام » بيان المشبه وهو قرينة الاستعارة ونظيره قوله تعالى « لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل ».

والإتيان حضور الذات فى موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه وأسند الإتيان إلى الله تعالى فى هذه الآية على وجه الإثبات فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به ، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالا فى مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزه عنه ، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلى ، فإن كان الكلام خبرا أو تهكما فلا حاجة للتأويل ، لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة وإن كان الكلام وعيدا من الله لزم التأويل ، لأن الله تعالى موجود فى نفس الأمر لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدد لما علمت، فلابد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعرى فى تأويل المتشابه ، وهذا التأويل إما فى معنى الإتيان أو فى إسناده إلى الله أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول ، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التى ذكرها المفسرون:

الوجه الأول ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحدة إلى إقرار الصفات المتشابهة دون تأويل فالإتيان ثابت لله تعالى ، لكن بلا كيف فهو من المتشابه كالاستواء والنزول والرؤية أى هو إتيان لا كإتيان الحوادث .

فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحدة فتجىء وجوهٌ منها :

الوجه الثانى: أقول يجوز تأويل إتيان الله بأنه مجاز فى التجلى والاعتناء إذا كان الضمير راجعا لمن يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، أو بأنه مجاز فى تعلق القدرة التنجيزى بإظهار الجزاء

إن كان الضمير راجعا للفريقين ، أو هو مجاز فى الاستئصال يقال أتاهم الملك إذا عاقبهم قاله القرطبي ، قلت وذلك فى كل إتيان مضاف إلى منتقم أو عدو أوفاتح كما تقول: أتاهم السبع بمعنى أهلكهم وأتاهم الوباء ولذلك يقولون أتى عليه بمعنى أهلكه واستأصله ، فلما شاع ذلك شاع إطلاق الإتيان على لازمه وهو الإهلاك والاستئصال قال تعالى «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ـ وقال ـ فأتى الله بنيانهم من القواعِد » وليس قوله « فى ظلل من الغمام » بمناف لهذا المعنى ، لأن ظهور أمر الله وحدوث تعلق قدرته يكون محفوفا بذلك لتشعر به الملائكة وسيأتى بيان (فى ظلل من الغمام) قريبا .

الوجه الثالث : إسناد الإتيان إلى الله تعالى إسناد مجازى : وإنما يأتيهم عذاب الله يوم القيامة أو فى الدنيا وكونه « فى ظلل من الغمام » زيادة تنويه بذلك المظهر ووقعه لدى الناظرين .

الوجه الرابع : يأتيهم كلام الله الدالُّ على الأمر ويكون ذلك الكلام مسموعا من قِبَل ظلل من الغمام تحفه الملائكة .

الوجه الخامس : أن هنالك مضافا مقدرا أي يأتيهم أمر الله أي قضاؤه بين الخلق أو يأتيهم بأس الله بدليل نظائره فى القرآن أو يأتى أمر ربك وقوله : « فجاءها بأسنا بياتاً » ولا يخفى أن الإتيان فى هذا يتعين أن يكون مجازاً فى ظهور الأمر .

الوجه السادس : حذف مضاف تقديره ، آيات الله أو بيناته أى دلائل قدرته أو دلائل صدق رُسُله ويبعِّده قوله « فى ظلل من الغمام » إلا أن يرجع إلى الوجه الخامس أو إلى الوجه الثالث .

الوجه السابع : أن هنالك معمولا محذوفا دل عليه قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » والتقدير أن يأتيهم الله بالعذاب أو ببأسه .

والأحسن: تقدير أمر عام يشمل الخير والشر لتكون الجملة وعْدا ووعيدا .

وقد ذكرتُ فى تفسير قوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتٰب وأخر متشابهات» فى سورة آل عمران ما يتحصل منه أن ما يجرى على اسمه تعالى من الصفات والأحكام وما يسند إليه من الأفعال فى الكتاب والسنة أربعة أقسام: قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود والحياة لكن بما يخالف المتعارف فينا ، وقسم اتصف الله بلازم مدلوله وشاع ذلك حتى صار

المتبادر من المعنى المناسبُ دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة ، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر ، وقسم متشابه شديد التشابه .

وقوله تعالى« فى ظلل من الغمام » أشد إشكالا من إسناد الإتيان إلى الله تعالى لاقتضائه الظرفية ، وهى مستحيلة على الله تعالى ، وتأويله إما بأن (فى) بمعنى الباء أى « يأتيهم بظلل من الغمام » وهى ظلل تحمل العذاب من الصواعق أو الريح العاصفة أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيويا ، أو « فى ظلل من الغمام » تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه « وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم » وكان رسول الله إذا رأى السحاب رئى فى وجهه الخوف من أن يكون فيه عذاب، أو على كلامه تعالى، أو الحاجبة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالانكشاف الوجدانى ، وفى تفسير القرطبى والفخر قيل : إن فى الآية تقديما وتأخيرا ، وأصل الكلام أن يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام، فالغمام ظرف لإتيان الملائكة، وروى أن ابن مسعود قرأها كذلك ، وهذه الوجوه كلها مبنية على أن هذا إخبار بأمر مستقبل ، فأما على جعل ضمير ينظرون مقصودا به المنافقون من المشركين أو اليهود بأن يكون الكلام تهكما أى ماذا ينتظرون فى التباطؤ عن الدخول فى الإسلام، ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله فى أحوال اعتقدوها فيكلمهم ليدخلوا فى الدين ، فإنهم قالوا لموسى: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واعتقدوا أن الله فى الغمام، أو يكون المراد تعريضا بالمشركين ، وبعض التأويلات تقدمت مع تأويل الإتيان .

وقرأه الجمهور «والملائكةُ» بالرفع عطفا على اسم الجلالة ، وإسنادُ الإتيان إلى الملائكة لأنهم الذين يأتون بأمر الله أو عذابه وهم الموكل إليهم تنفيذ قضائه، فإسناد الإتيان إليهم حقيقة فإن كان الإتيان المسند إلى الله تعالى مستعملا فى معنى مجازى فهو مستعمل بالنسبة للملائكة فى معناه الحقيقى فهو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه، وإن كان إسناد الإتيان إلى الله تعالى مجازا فى الإسناد فإسناده إلى الملائكة بطريق العطف حقيقة فى الإسناد ولا مانع من ذلك ؛ لأن المجاز الإسنادى عبارة عن قصد المتكلم مع القرينة ، قال حُمَيْد بن ثَوْر يمدح عبد الملك :

أتاكَ بى اللهُ الذى نَوَّر الهدى ... ونورٌ وإسلامٌ عليكَ دليل

فأَسند الإتيان به إلى الله وهو إسنادٌ حقيقى ثم أسنده بالعطف للنورِ والإسلام، وإسناد

الإتيان به إليهما مجازى لأنهما : سبب الإتيان به ألا ترى أنه قال « عليك دليل » .

وقرأ أبو جعفر «والملائكة» بجر (الملائكة) عطف على (ظلل).

وقوله « وقُضى الأمر » إما عطف على جملة هل ينظرون إن كانت خبرا عن المخبر عنهم والفعل الماضى هنا مراد منه المستقبل ، ولكنه أتى فيه بالماضى تنبيها على تحقيق وقوعه أو قرب وقوعه ، والمعنى ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله وسوف يقضى الأمر ، وإما عطف على جملة ينظرون إن كانت جملة هل ينظرون وعيدا أو وعدا والفعل كذلك للاستقبال ، والمعنى ما يترقبون إلا مجىء أمر الله وقضاءَ الأمر .

وإما جملة حالية والماضى على أصله وحذفت قد ، سواء كانت جملة هل ينظرون خبرا أو وعدا ووعيدا أى وحينئذ قد قضى الأمر ، وإما تنبيه على أنهم إذا كانوا ينتظرون لتصديق محمد أن يأتيهم الله والملائكة فإن ذلك إن وقع يكون قد قضى الأمر أى حق عليهم الهلاك كقوله « وقالوا لولا أنزل عليه ملَك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ».

والقضاء: الفراغ والإتمام .

والتعريف فى (الأمر) إما للجنس مرادا منه الاستغراق أى قُضِيت الأمور كلها ، وإما للعهد أى أمر هؤلاء أى عقابهم أو الأمر المعهود للناس كلهم وهو الجزاء .

وقوله « وإلى الله ترجع الأمور » تذييل جامع لمعنى: وقضى الأمر .

والرجوع فى الأصل : المآب إلى الموضع الذى خرج منه الراجع ، ويستعمل مجازا فى نهاية الشيء وغايته وظهور أثره ، فمنه «ألا إلى الله تصير الأمور» .

ويجىء فعل رجع متعديا : تقول رجعت زيدا إلى بلده ومصدره الرَّجْع ، ويستعمل رجع قاصرا تقول: رجع زيد إلى بلده ومصدره الرجُوع ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب تُرجع بضم التاء وفتح الجيم على أنه مضارع أرجعه أو مضارع رجَعَه مبنيا للمفعول أى يَرْجع الأمورَ راجعُها إلى الله ، وحذفُ الفاعل على هذا العدم تعين فاعل عُرفى لهذا الرجع ، أو حُذف لدفع ما يبدو من التنافى بين كون اسم الجلالة فاعلا للرجوع ومفعولا له بحرف إلى ، وقرأه باقى العشرة بالبناء للفاعل من رجع الذى مصدره الرجوع فالأمورُ فاعل تَرْجع .

﴿سَلْ بَنِي إِسْرَاءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَاهُم مِّنْ ءَايَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ 211

تتنزل هاته الآية من التى قبلها منزلةَ البرهان على معنى الجملة السابقة ، فإن قوله «هل ينظرون» سواء كان خبرا أو وعيدا أو وعدا أم تهكما وأيًّا ما كان معاد الضمير فيه على الأوجه السابقة ، قد دل بكل احتمال على تعريض بفِرَقٍ ذوى غُرور وتماد فى الكفر وقلةِ انتفاع بالآيات البينات ، فناسب أن يعقب ذلك بإلفاتهم إلى ما بلَغهم من قلة انتفاع بنى إسرائيل بما أُوتوه من آيات الاهتداء مع قلة غَناء الآيات لديهم على كثرتها ، فإنهم عاندوا رسولهم ثم آمنوا به إيمانا ضعيفا ثم بدلوا الدين بعد ذلك تبديلا .

وعلى احتمال أن يكون الضمير فى (يَنظرون) لأهل الكتاب : أى بنى إسرائيل فالعدول عن الإضمار هنا إلى الإظهار بقوله «بنى إسرائيل» لزيادة النداء على فضيحة حالهم ويكون الاستدلال عليهم حينئذ أشد : أى هم قد رأوا آيات كثيرة فكان المناسب لهم أن يبادروا بالإيمان بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم أعلم الناس بأحوال الرسل ، وعلى كل فهذه الآية وما بعدها معترضات بين أغراض التشريع المتتابعة فى هذه السورة .

و « سَلْ » أمر من سأل يسأل أصله اسأل فحذفت الهمزة تخفيفا بعد نقل حركتها إلى الساكن قبلها إلحاقا لها بنقل حركة حرف العلة لشبه الهمزة بحرف العلة فلما تحرك أول المضارع استغنى عن اجْتلاب همزة الوصل ، وقيل: سل أمر من سَأَلَ الذى جعلت همزته ألفا مثل الأمر من خَاف يَخاف خَف ، والعرب يكثرون من هذا التخفيف فى سأل ماضيا وأمرا ؛ إلا أن الأمر إذا وقع بعد الواو والفاء تركوا هذا التخفيف غالبا .

والمأمور بالسؤال هو الرسول ؛ لأنه الذى يترقب أن يجيبه بنو إسرائيل عن سؤاله ؛ إذ لا يعبأون بسؤال غيره ؛ لأن المراد بالسؤال سؤال التقرير للتقريع ، ولفظ السؤال يجىء لما تجىء له أدوات الاستفهام .

والمقصود من التقرير إظهار إقرارهم لمخالفتهم لمقتضى الآيات فيجىء من هذا التقرير التقريعُ فليس المقصود تصريحهم بالإقرار ؛ بل مجرد كونهم لا يسعهم الإنكار .

والمراد بـ (بنى إسرآءيل) الحاضرون من اليهود . والضمير فى آتيناهم لهم ، والمقصود إيتاء سلفهم ؛ لأن الخصال الثابتة لأسلاف القبائل والأمم ، يصح إثباتها للخلف لترتب الآثار للجميع كما هو شائع فى مصطلح الأمم الماضية من العرب وغيرهم .

ويجوز أن يكون معنى إيتائهم الآيات أنهم لما تناقلوا آياتِ رسلهم فى كتبهم وأيقنوا بها فكأنهم أوتوها مباشرة .

و (كم) اسم للعدد المبهم فيكون للاستفهام ، ويكون للاخبار ، وإذا كانت للاخبار دلت على عدد كثير مبهم ؛ ولذلك تحتاج إلى مميز فى الاستفهام و فى الإخبار ، وهى هنا ، استفهامية كما يدل عليه وقوعها فى حيز السؤال ، فالمسؤول عنه هو عدد الآيات .

وحق سأل أن يتعدى إلى مفعولين من باب كَسَا أى ليس أصلُ مفعوليه مبتدأً وخبرا ، وجملة كم آتيناهم لا تكون مفعوله الثانى ؛ إذ ليس الاستفهام مطلوبا بل هو عين الطلب ، ففعل سَلْ معلّق عن المفعول الثانى لأجل الاستفهام ، وجملة كم آتيناهم فى موقع المفعول الثانى سادة مسده .

والتعليق يكثر فى الكلام فى أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفى أو لام ابتداء أو لام قسم ، وألحق بأفعال العلم والظن ما قارب معناها من الأفعال ، قال فى التسهيل « ويشاركهن فيه (أى فى التعليق) مع الاستفهام ، نَظَر وتَفَكَّر وأَبصر وسأل » ، وذلك كقوله تعالى « يسألون أيان يوم الدين » ولما أخذ سأل هنا مفعوله الأول فقد علق عن المفعول الثانى ، فإن سبب التعليق هو أن مضمون الكلام الواقع بعد الحرف الموجب للتعليق ليس حالة من حالات المفعول الأول فلا يصلح لأن يكون مفعولا ثانيا للفعل الطالب مفعولين ، قال سيبويه « لأنه كلام قد عمل بعضه فى بعض فلا يكون إلا مبتدأ لا يعمل فيه شىء قبله » اهـ وذلك سبب لفظى مانع من تسلط العامل على معموله لفظا ، وإن كان لم يزل عاملا فيه معنى وتقديرا ، فكانت الجملة باقية فى محل المعمول ، وأداة الاستفهام من بين بقية موجبات التعليق أقوى فى إبعادها معنى ما بعدها عن العامل الذى يطلبه ، لأن الكلام معها استفهام ليس من الخبر فى شىء ، إلا أن ما تحدثه أداة الاستفهام من معنى الاستعلام هو معنى طارىء فى الكلام غير مقصود بالذات بل هو قد ضعف بوقوعه بعد عامل خبرى فصار الاستفهام صوريا ، فلذلك لم يبطل عمل العامل إلا لفظا ، فقولك : علمتُ هل قام زيد قد دل عَلِمَ على أن ما بعده محقق فصار الاستفهام صوريا

وصار التعليق دليلا على ذلك ، ولو كان الاستفهام باقيا على أصله لما صح كون جملته معمولة للعامل المعلّق ، قال الرضى : « إن أداة الاستفهام بعد العلم ليست مفيدة لاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض بين علمتُ وأزيد قائم بل هى لمجرد الاستفهام والمعنى علمت الذى يستفهم الناس عنه اهـ » ، فيجىء من كلامه أن قولك علمت أزيد قائم يقوله: من عَلِم شيئاً يجهله الناس أو يعتنون بعلمه، بخلاف قولك علمتُ زيدا قائما ، وقد يكون الاستفهام الوارد بعد السؤال حكاية للفظ السؤال فتكون جملة الاستفهام بيانا لجملة السؤال قال صدر الأفاضل فى قول الحريرى «سألناه أنَّى اهتديتَ إلينا» أى سألناه هذا السؤال اهـ . وهو يتأتى فى هذه الآية .

ويجوز أن يضمن سل معنى القول ، أى فيكون مفعوله الثانى كلاما فقد أعطى سل مفعولين : أحدهما مناسب لمعنى لفظه والآخر مناسب لمعنى المضمَّن .

وجَوّز التفتازانى فى شرح الكشاف أن جملة "كم آتيناهم" بيان للمقصود من السؤال ، أى سلهم جواب هذا السؤال ، قال السلكوتى فى حاشية المطول : فتكون الجملة واقعة موقع المفعول ، أى ولا تعليق فى الفعل .

وجوز صاحب الكشاف أن تكون (كم) خبرية ، أى فتكون ابتداء كلام وقد قطع فعل السؤال عن متعلِّقه اختصارا لمَّا دل عليه ما بعده ، أى سلهم عن حالهم فى شكر نعمة الله ، فبذلك حصل التقريع . ويكون كم آتيناهم تدرجا فى التقريع بقرينة ومن يبدل نعمة الله ، ولبعد كونها خبرية أنكره أبو حيان على صاحب الكشاف وقال إنه يفضى إلى اقتطاع الجملة التى فيها كم عن جملة السؤال مع أن المقصود السؤال عن النعم .

و « من ءاية بينة » تمْييز (كم) دخلت عليه مِنْ التى ينتصب تمييز كم الاستفهاميّة على معناها والتى يجر تمييز كم الخبرية بتقديرها ظهرت فى بعض المواضع تصريحا بالمقدَّر ، لأن كل حرف ينصب مضمرا يجوز ظهوره إلا فى مواضع مثل إضمار أنْ بعد حتى ، قال الرضى : إذا فصل بين كم الخبرية والاستفهامية وبين مميزها بفعل متعد وجب جر التمييز بمن (أى ظاهرة) لئلا يلتبس التمييز بالمفعول نحو قوله تعالى « كم تركوا من جنات وعيون » و « كم أهلكنا من قرية » اهـ أى لئلا يلتبس بمفعول ذلك الفعل الفاصل ، أو هو للتنبيه من أول الأمر على أنه تمييز لا مفعولٌ إغاثةً لفهم السامع وذلك من بلاغة العرب ، وعندى أن موجب ظهور من فى حالة الفصل هو بُعد المميِّز عن المميَّز لا غير ، وقيل : ظهور (مِنْ)

واجب مع الفصل بالفعل المتعدى ، وجائز مع الفصل بغيره ، كما نقل عبد الحكيم عن اليَمنى والتفتازانىِّ فى شرحى الكشاف .

وفى الكافية أن ظهور (من) فى مميز كم الخبرية والاستفهامية جائز هكذا أطلقه ابن الحاجب ، لكن الرضى قال إنه لم يعثر على شاهد عليه فى كم الاستفهامية إلا مع الفصل بالفعل وأما فى كم الخبرية فظهور (من) موجود بكثرة بدون الفصل ، والظاهر أن ابن الحاجب لم يعبأ بخصوص الأمثلة التى ذكرها الرضى ، وإنما اعتد بظهور من فى المميز وهو الظاهر .

و (الآية) هنا المعجزة ودليل صدق الرسل ، أو الكلمات الدالة على مجىء محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنها آية لموسى ؛ إذ أخبر بها قبل قرون ، وآيةٌ لمحمد عليه الصلاة والسلام ، إذ كان التبشير به قبل وجوده بقرون ، ووصفها بالبينة على الاحتمالين مبالغة فى الصفةِ من فعل ِبانَ أى ظهر ، فيكون الظهور ظهور العيان على الوجه الأول ، وظهور الدلالة على الوجه الثانى ، وفى هذا السؤال وصيغته حذف دل عليه قوله : ومَن يبدِّل نعمة الله ، تقديره فبدَّلوها ولم يعملوا بها .

وقوله « ومَن يبدِّل نعمة الله » تذييل لجملة «سَلْ بنى إسرائيل كم آتيناهم» إلخ ، أفاد أن المقصود أولا من هذا الوعيدِ هم بنو إسرائيل المتحدث عنهم بقوله : سل بنى إسرائيل ، وأفاد أن بنى إسرائيل قد بدَّلوا نعمة الله تعالى فدل ذلك على أن الآيات التى أوتيها بنو إسرائيل هى نعم عليهم وإلَّا لما كان لتذييل خبرهم بحكم من يبدِّل نعم الله مناسبة وهذا مما يقصده البلغاء ، فيغنى مثلُه فى الكلام عن ذكر جمل كثيرة إيجازا بديعا من إيجاز الحذف وإيجاز القصر معا ؛ لأنه يفيد مفاد أن يقال كم آتيناهم من آية بينة هى نعمة عليهم فلم يقدروها حق قدرها ، فبدلوا نعمة الله بضدها بعد ظهورها فاستحقوا العقاب ؛ لأن من يبدِّل نعمة الله فالله معاقبه ، ولأنه يفيد بهذا العموم حكما جامعا يشمل المقصودين وغيرَهم ممن يشبههم ولذلك يكون ذكر مثل هذا الكلام الجامع بعد حكم جزئى تقدمه فى الأصل تعريضا يشبه التصريح ، ونظيره أن يحدثك أحد بحديث فتقول فعل الله بالكاذبين كذا وكذا تريد أنه قد كذب فيما حدثك وإلا لما كان لذلك الدعاء عند سماع ذلك الحديث موقع .

وإنما أثبت للآيات أنها نعم ؛ لأنها إن كانت دلائل صدق الرسول فكونها نعما لأن

دلائل الصدق هى التى تهدى النـاس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة لمن لم يكن اتبعه ، وتزيد الذين اتبعوه رسوخ إيمان قال تعالى «فأما الذين ءامنوا فزادتهم إيمانا» وبذلك التصديق يحصل تلقى الشرع الذى فيه صلاح الدنيا والآخرة وتلك نعمة عاجلة وآجلة ، وإن كانت الآيات الـكلامَ الدال على البشارة بالرسول فهى نعمة عليهم ، لأنها قصد بها تنوير سبيل الهداية لهم عند بعثة الرسول لئلا يترددوا في صدقه بعد انطباق العلامات التي ائتمنوا على حفظها .

والتبديل على الوجه الأول تبديل الوصف بأن أعرضوا عن تلك الآيات فتبدل المقصود منها ، إذ صارت بالإعراض سببَ شقاوتهم فى الدنيا والآخرة ، لأنها لو لم تؤت لهم لـكان خـيرا لهم فى الدنيا ؛ إذ يكونون على سذاجة هم بها أقرب إلى فعل الخير منهم بعد قصد المـكابرة والإعراض ؛ لأنهما يزيدانهم تعمـــدا لارتـكاب الشرور ، وفى الآخرة أيضا لأن العقاب على الـكفر يتوقف على الدعوة وظهورِ المعجزة ، وقد أشبههم فى هذا التبديل المشركون بإعراضهم عن القرآن والتدبر فى هديه أو التبديل بأن استعملوا تلك الآيات فى غير المراد منها بأن جعلوها أسباب غرور فإن الله ما آتى رسولهم تلك الآيات إلا لتفضيل أمته فتوكأوا على ذلك وتهاونوا على الدين فقالوا « نحن أبناء الله وأحباؤه » وقالوا « لن تمسنا النار إلا أياما معدودة » .

والتبديل جعل شىء بدلا عن آخر ، أى تعويضه به فيكون تعويض ذات بذات وتعويض وصف بوصف كقول أبى الشيص :

بُدِّلتُ من بُرْدِ الشباب مُلاءةً خَلَقًا وبئسَ مَثُوبَةُ المُقْتَاضِ

فإنه أراد تبدل حالة الشباب بحالة الشيب ، وكقول النابغة :

عَهِدْتُ بها حَيًّا كِراماً فبُدِّلَتْ خَنَاظِيلَ آجَالِ النِّعَاجِ الجوافل

وليس قوله « نعمة الله » من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير بأن يكون الأصل ومن يبدلها أى الآيات « فإن الله شديد العقاب » ؛ لظهور أن فى لفظ نعمة الله معنى جامعا للآيات وغيرها من النعم .

وقوله « من بعد ما جاءته » المجىء فيه كناية عن الوضوح والمشاهدة والتمـكن ، لأنها من لوازم المجىء عرفا .

وإنما جعل العقاب مترتبا على التبديل الواقع بعد هذا التمـكن للدلالة على أنه تبديل عن بصيرة

لا عن جهل أو غلط كقوله تعالى فيما تقدم « ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » .

وحذف ما بدل به النعمة ليشمل جميع أحوال التبديل من كتم بعضها والإعراض عن بعض وسوء التأويل .

والعقاب ناشىء عن تبديل تلك النعم فى أوصافها أو فى ذواتها ، ولا يكون تبديلها إلا لقصد مخالفتها ، وإلا لكان غير تبديل بل تأييدا وتأويلا ، بخلاف قوله تعالى « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا » لأن تلك الآية لم يتقدم فيها ما يؤذن بأن النعمة ما هى ولا تؤذن بالمستبدل به هنالك فتعين التصريح بالمستبدل به ، والمبدلون فى تلك الآية غير المراد من المبدلين فى هذه، لأن تلك فى كفار قريش بدليل قوله بعدها« وجعلوا لله أندادا » .

وقوله « فإن الله شديد العقاب » دليل جواب الشرط وهو علته ، لأن جعل هذا الحكم العام جوابا للشرط يعلم منه أن من ثبت له فعل الشرط يدخل فى عموم هذا الجواب ، فكون الله شديد العقاب أمر محقق معلوم فذِكره لم يقصد منه الفائدة ، لأنها معلومة : بل التهديد ، فعلم أن المقصود تهديد المبدِّل فدل على معنى: فالله يعاقبه ، لأن الله شديد العقاب، ومعنى شدة عقابه : أنه لا يفلت الجانى وذلك لأنه القادر على العقاب ، وقد جُوّز أن يكون فإن الله شديد العقاب نفسَ جواب الشرط بجعل أل فى العقاب عوضا عن الضمير المضاف إليه أى شديدُ معاقبته .

وإظهار اسم الجلالة هنا مع أن مقتضى الظاهر أن يقال : فإنه شديد العقاب ، لإدخال الرّوْع فى ضمير السامع وتربية المهابة ، ولتكون هذه الجملة كالكلام الجامع مستقلا بنفسه ، لأنها بمنزلة المثل أمر قد علمه الناس من قبل ، والعقاب هو الجزاء المؤلم عن جناية وجرم، سمى عقابا لأنه يعقب الجناية .

﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ 212

استئناف بالرجوع إلى أحوال كفار العرب المعنيين من الآيات السابقة قصدا وتعريضا من قوله : هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله فى ظُلل من الغمام، والمحتج عليهم بقوله :

سَلْ بنى إسرائيل»، استئنافا لبيان خُلُقهم العجيب المفضى بهم إلى قلة الاكتراث بالإيمان وأهله وإلى الاستمرار على الكفر وشُعبه التى سبق الحديث عنها ، فعن ابن عباس المراد: رؤساء قريش ، فهذا الاستئناف فى معنى التعليل للأحوال الماضية ، ولأجل ذلك قطع عن الجمل السابقة لاسيما وقد حال بينه وبينها الاستطراد بقوله: سَلْ بنى إسرائيل الآية ، وليس المراد بالذين كفروا أهل الكتاب مِن معلن ومنافق كما روى عن مقاتل ، لأنه ليس من اصطلاح القرآن التعبير عنهم بالذين كفروا ، ولأنهم لو كانوا هم المراد لقيل زين لهم الحياة الدنيا، لأنهم من بنى إسرائيل ، ولأن قوله: ويسخرون من الذين آمنوا يناسب حال المشركين لا حالَ أهل الكتاب كما سيأتى .

والتزيين: جعل الشيء زيْنا أو الاحتجاج لكونه زينا ، لأن التفعيل يأتى للجعل ويأتى للنسبة كالتعليم وكالتفسيق والتزكية ، والزَّيْن شدة الحسن .

والحياة الدنيا مراد بها ما تشتمل عليه الحياة من اللَّذَّات والملاءمات والذوات الحسنة ، وهـذا إطلاق مشهور للحياة وما يُرَادِفُها ؛ ففى الحديث : مَن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أى إلى منافع دُنيا، وهو على حذف مضاف اشتهر حذفه.

ومعنى تزيين الحياة لهم ، إما أن ما خُلق زينا فى الدنيا قد تمكّن من نفوسهم واشتد توغلهم فى استحسانه ، لأن الأشياء الزَّيْنَة هى حسنة فى أعين جميع الناس فلا يختص الذين كفروا بجعلها لهم زَيْنَة كماهومقتضى قوله: للذين كفروا؛ فإن اللام تشعر بالاختصاص، وإما ترويج تزيينها فى نفوسهم بدعوة شيطانية تحسِّن ما ليس بالحسن كالأقيسة الشِّعرية والخواطر الشهوية ، والمزيِّن على المعنى الأول هو الله تعالى إلا أنهم أفرطوا فى الإقبال على الزينة ، والمزيِّن على المعنى الثانى هو الشيطان ودعاته .

وحُذِف فاعل التزيين ، لأن المزيِّن لهم أمورٌ كثيرة : منها خلْقُ بعض الأشياء حسنة بديعة كمحاسن الذوات والمناظر ، ومنها إلقاء حُسن بعض الأشياء فى نفوسهم وهى غير حسنة كقتل النفس ، ومنها إعراضهم عمن يدعوهم إلى الإقبال على الأمور النافعة حتى انحصرت هممهم فى التوغل من المحاسن الظاهرة التى تحتها العار لو كان باديا ، ومنها ارتياضهم على الانكباب على اللذات دون الفكر فى المصالح ، إلى غير ذلك من أمور يصلح كل منها أن يُعدَّ فاعلا للتزيين حقيقة أو عرفا ، فلأجل ذلك طوى ذكر هذا الفاعل تجنبا للإطالة .

ويجوز أن يكون حذف الفاعل لدقته ، إذ المزيِّن لهم الدنيا أمر خفى فيُحتاج فى تفصيله إلى شرح فى أخلاقهم وهوما اكتسبته نفوسهم من التعلق باللذات وبغيرها من كل ما حملهم على التعلق به التنافسُ أو التقليدُ حتى عَمُوا عما فى ذلك من الأضرار المخالطة للَّذَّات أو من الأضرار المختصة المغَشَّاة بتحسين العادات الذميمة ، وحملهم على الدوام عليه ضعفُ العزائم الناشىء عن اعتياد الاسترسال فى جلب الملائمات دون كبح لأزمة الشهوات ، ولأجل اختصاصهم بهذه الحالة دون المؤمنين ودون بعض أهل الكتاب الذين ربَّتْ الأديان فيهم عزيمة مقاومةِ دعوة النفوس الذميمة بتعريفهم ما تشتمل عليه تلك اللذات من المذمات وبأمرهم بالإقلاع عن كل ما فيه ضر عاجل أو آجل حتى يجردوها عنها إن أرادوا تناولها وينبذوا ما هو ذميمة محضة ، وراضتهم على ذلك بالبشائر والزواجر حتى صارت لهم ملكة ، فلذلك لم تزين الدنيا لهم ، لأن زينتها عندهم ومعرضة للحكم عليها بالإثبات تارة وبالنفى أخرى ، فإن من عرف ما فى الأمر الزين ظاهرُه من الإضرار والقبائح انقلب زينه عنده شَينا ، خُص التزيين بهم ، إذ المراد من قوله « زُين للذين كفروا » ذمُّهم والتحذير من خلقهم ، ولهذا لزم حمل التزيين على تزيين يعد ذما ، فلزم أن يكون المراد منه تزيينا مشوبا بما يجعل تلك الزينة مذمة ، وإلا فإن أصل تزيين الحياة الدنيا المقتضى للرغبة فيما هو زينُ أمرٍ ليس بمذموم إذا روعى فيه ما أوصى الله برعيه قال تعالى « قل من حرَّم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق » .

وقد استقريْتُ مواقع التزيين المذموم فحصرتها فى ثلاثة أنواع: الأول ما ليس بزين أصلا لا ذاتا ولا صفة ، لأن جميعه ذم وأذى ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية وتخييلات شعرية كالخمر. الثانى ماهو زين حقيقة لكن له عواقب تجعله ضرا وأذى كالزنا. الثالث ما هو زين لكنه يحف به ما يصيره ذميا كنجدة الظالم وقد حضر لى التمثيل لثلاثتها بقول طرفة :

ولولا ثلاثٌ هُنَّ من عيشة الفتى ... وجَدِّكَ لم أَحْفَلْ متى قام عُوَّدِى

فمنهن سَبْقِي العاذِلَات بشَربة ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ

وتقصيرُ يومِ الدَّجْنِ والدَّجْنُ مُعْجِبٌ ... ببَهْكَنَةٍ تحتَ الخِباَءِ المُعَمَّدِ

وكَرِّي إذا نادَى المضافُ مُجَنَّباً ... كَسِيدِ الغَضَا نَبَّهْتَه المُتَوَرِّدِ

وقوله « ويسخرون من الذين ءامنوا » عطف على جملة زُيِّن للذين كفروا الخ ، وهذه حالة أعجب من التي قبلها وهى حالة التناهى فى الغرور ؛ إذ لم يقتصروا على افتتانهم بزهرة الحياة الدنيا حتى سخروا بمن لم ينسج على منوالهم من المؤمنين الذين تركوا كثيرا من زهرة الحياة الدنيا لما هداهم الدين إلى وجوب ترك ذلك فى أحوال وأنواع تنطوى على خبائث .

والسَخَر بفتحتين : كالفرح وقد تسكن الخاء تخفيفا وفعله كفرح والسُّخرية الاسم ، وهو تعجب مشوب باحتقار الحال المتعجب منها ، وفعله قاصر لدلالته على وصف نفسى مثل عَجِب ، ويتعدى بمن جارّة لصاحب الحال المتعجَّب منها فهى ابتدائية ابتداء معنويا وفى لغة تعديته بالباء وهى ضعيفة .

ووجه سخريتهم بالمؤمنين أنهم احتقروا رأيهم فى إعراضهم عن اللذات لامتثال أمر الرسول وأفّنوهم فى ذلك ورأوهم قد أضاعوا حظوظهم وراء أوهام باطلة ، لأن الكفار اعتقدوا أن ما مضى من حياتهم فى غير نعمة قد ضاع عليهم إذ لا خلود فى الدنيا ولا حياة بعدها كما قال الشاعر (أنشده شمر) :

وأحمق ممن يلعق الماء قال لى دع الخمر واشْرَب من نقاخ مبرَّد

فالسخرية ناشئة عن تزيين الحياة عندهم ولذلك يصح جعل الواو للحال ليفيد تقييد حالة التزيين بحالة السخرية، فتتلازم الحالان ويقدر للجملة مبتدأ، أى وهم يسخرون ، وقد قيل إن من جملة من كان الكفار يسخرون منهم بلالًا وعماراً وصُهيبا يقولون : هؤلاء المساكين تركوا الدنيا وطيباتها وتحملوا المشاق لطلب ما يسمونه بالآخرة وهى شىء باطل ، وممن كان يسخر بهم عبدُ الله بن أُبَىٍّ والمنافقون .

وجىء فى فعل التزيين بصيغة الماضى وفى فعل السخرية بصيغة المضارع قضاءً لحقْ الدلالة على أن معنى فعل التزيين أمر مستقر فيهم ؛ لأن الماضى يدل على التحقق ، وأن معنى يسخرون متكرر متجدد منهم ؛ لأن المضارع يفيد التجدد ، ويعلم السامع أن ما هو محقق بين الفعلين هو أيضا مستمر ؛ لأن الشىء الراسخ فى النفس لا تفتر عن تكريره ، ويعلم أن ما كان مستمرا هو أيضا محقق ؛ لأن الفعل لا يستمر إلا وقد تمكن من نفس فاعله وسكنت إليه ، فيكون المعنى فى الآية : زُيِّن للذين كفروا وتزين الحياة الدنيا وسخروا ويسخرون من الذين آمنوا ، وعلى هذا فإنما اختير لفعل التزيين خصوص المضى

ولفعل السخرية خصوص المضارعة إيثارا لكل من الصفتين بالفعل التى هى به أجدر ؛ لأن التزيين لما كان هو الأسبق فى الوجود وهو منشأ السخرية أوثر بما يدل على التحقق ، ليدل على ملكة واعتمد فى دلالته على الاستمرار بالاستتباع ، والسخرية لما كانت مترتبة على التزيين وكان تكررها يزيد فى الذم ، إذ لا يليق بذى المروءة السخرية بغيره ، أوثرت بما يدل على الاستمرار واعتمد فى دلالتها على التحقق دلالة الالتزام ، لأن الشىء المستمر لا يكون إلا متحققا .

وقوله « والذين اتقوا فوقهم » أريد من الذين اتقوا المؤمنون الذين سخر منهم الذين كفروا؛ لأن أولئك المؤمنين كانوا متقين ، وكان مقتضى الظاهر أن يقال وهم فوقهم لكن عُدل عن الإضمار إلى اسم ظاهر لدفع إيهام أن يغتر الكافرون بأن الضمير عائد إليهم ويضموا إليه كذبا وتلفيقا كما فعلوا حين سمعوا قوله تعالى « أفرأيتم اللات والعُزى » إذ سجد المشركون وزعموا أن محمدا أثنى على آلهتهم .

فعدل لذلك عن الإضمار إلى الإظهار ولكنه لم يكن بالاسم الذى سبق أعنى (الذين ءامنوا) لقصد التنبيه على مزية التقوى وكونها سببا عظيما فى هذه الفوقية ، على عادة القرآن فى انتهاز فرص الهدى والإرشاد ليفيد فضل المؤمنين على الذين كفروا ، وينبه المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب تفوقهم على الذين كفروا يوم القيامة ، وأما المؤمنون غير المتقين فليس من غرض القرآن أن يعبأ بذكر حالهم ليكونوا دَوما بين شدة الخوف وقليل الرجاء ، وهذه عادة القرآن فى مثل هذا المقام .

والفوقية هنا فوقية تشريف وهى مجاز فى تناهى الفضل والسيادة كما استعير التحت لحالة المفضول والمسخَّر والمملوك .

وقيدت بيوم القيامة تنصيصا على دوامها ، لأن ذلك اليوم هو مبدأ الحياة الأبدية .

فإن قلت : كيفما كان حظ المؤمنين من كثرة التقوى وقلتها إنهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان ، والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين فكان الأحق بالذكر هنا وصف « الذين ءامنوا » قلت : وأما بيان مزية التقوى الذى ذكرته فله مناسبات أخرى . قلت فى الآية تعريض بأن غير المتقين لا تظهر مزيتهم يوم القيامة وإنما تظهر بعد ذلك ، لأن يوم القيامة هو مبدأ أيام الجزاء فغير المتقين لا يظهر لهم التفوق يومئذ ، ولا يدركه الكفار بالحس

قال تعالى « فاتقوا النَّار التى وقودها الناس والحجارة أُعِدَّت للكافرين » نعم تظهر مزيتهم بعد انقضاء ما قُدِّر لهم من العذاب على الذنوب .

رُوى عن ابن عباس أن الآية نزلت فى سادة قريش بمكة سخروا من فقراء المؤمنين وضعفائهم فأعلمهم الله أن فقراء المؤمنين خير منهم عند الله ، ووعد الله الفقراء بالرزق وفى قوله : من يشاء تعريض بتهديد المشركين بقطع الرزق عنهم وزوال حظوتهم .

وقوله « والله يرزق من يشاء » إلخ تذييل قصد منه تعظيم تشريف المؤمنين يوم القيامة ، لأن التذييل لابد أن يكون مرتبطا بما قبله فالسامع يعلم من هذا التذييل معنى محذوفا تقديره والذين اتقوا فوقهم فوقية عظيمة لا يحيط بها الوصف ، لأنها فوقية منحوها من فضل الله وفضلُ الله لا نهاية له ، ولأن من سخرية الذين كفروا بالذين آمنوا أنهم سخروا بفقراء المؤمنين لإقلالهم .

والحساب هنا حصر المقدار فنفى الحساب نفى لعلم مقدار الرزق، وقد شاعت هذه الكناية فى كلام العرب كما شاع عندهم أن يقولوا يُعَدُّون بالأصابع ويحيط بها العد كناية عن القِلّة ومنه قولهم شىء لا يُحصى ولذلك صح أن ينفى الحساب هنا عن أمر لا يعقل حسابه وهو الفوقية وقال قيس بن الخطيم :

ما تمنعى يقظى فقد تُؤْتينه   فى النَّوْم غيرَ مُصَرَّدٍ محسوبِ

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾

استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان فى البشر لحكمة اقتضته وأنه قد ارتفع ذلك ورجع اللهُ بالناس إلى وِحْدة الدين بالإسلام .

والمناسبة بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوها :

الأول : قال فخر الدين: إن الله تعالى لما بين فى قوله « زين للذين كفروا الحيوٰة الدنيا » أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة بين فى هذه الآية أن هذه الحالة غير مختصة بالذين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل كانت حاصلة فى الأزمنة المتقادمة

لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق وما كان اختلافهم لسبب البغى والتحاسد فى طلب الدنيا اه ، فتكون الجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان فى الأمم الغابرة .

الثانى : يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة » أخذ من كلام الكشاف أن المقصود من قوله « كان الناس أمة وٰحدة » تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد اه فالمناسبة على هذا فى مدلول قوله تعالى « زين للذين كفروا الحيوٰة الدنيا ويسخرون» إلخ ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا للمناسبة .

والظاهر عندى أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدمة لما بعدها :

فأما الأول فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم فى الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل فى العصور والأجيال التى اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التى نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين .

وأما الثانى فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذى اختلفت فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى « فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه ـ إلى قوله ـ إلى صراط مستقيم » وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمنا على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان وأن هذه المزية العظمى يجب الاعتراف بها وألا تكون مثار حسد للنبيء وأمته ، ردا على حسد المشركين ، إذ يسخرون من الذين آمنوا وعلى حسد أهل الكتاب الذى سبق التنبيه عليه فى قوله تعالى « سيقولُ السفهاء من الناس ماولّٰهُم عن قِبلتهم ـ إلى قوله ـ يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .

وحصل من عموم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدين بين عصور البشر بكلمات جامعة ختمت بقوله « فهدى الله الذين ءامنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة : الوحدة فى الخير والحق وهو المختار كما سيأتى فقد نبه الله أن الناس اختلفوا فبعث لهم أنبياء متفرقين لقصد تهيئة الناس للدخول فى دين واحد عام، فالمناسبة حاصلة مع جملة « ادخلوا فى السلم كافة » بناء على أنها خطاب لأهل الكتاب أى ادخلوا فى دين الإسلام الذى هدى الله به المسلمين .

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة : الوحدة فى الضلال والكفر يكن الله قد نبههم أن بعثة الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذى يحدث فى قرون الجهالة ، فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذى أعقبته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فتكون الآية تثبيتا للمؤمنين فالمناسبة حاصلة مع قوله « زين للذين كفروا الحيوٰة الدنيا ».

فالمعنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبيينا لفضيلة هذا الدين واهتداء أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم ، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع تمهيد له وتأنيس به كما سنبينه عند قوله « فهدى الله الذين ءامنوا » .

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه ، و (أل) فيه للاستغراق لا محالة وهو هنا للعموم أى البشر كلهم ، إذ ليس ثمة فريق معهود ولكنه عموم عرفى مبنى على مراعاة الغالب الأغلب وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بعض الناس فيه شريرا مثل عصر النبوة ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بعض الناس فيه خيرا مثل نوح (وما آمن معه إلا قليل) .

والأمة بضم الهمزة : اسم للجماعة الذين أمرهم واحد ، مشتقة من الأم بفتح الهمزة وهو القصد أى يؤمون غاية واحدة ، وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا فى الموطن أو الدين أو اللغة أو فى جميعها .

والوصف بـ (واحدة) فى الآية لتأكيد الإفراد فى قوله أمة لدفع توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة ، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد ، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد.

والوحدة هنا : مراد بها الاتحاد والتماثل فى الدين بقرينة تفريع فبعث الله النبيئين الخ ، فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة فى الحق والهدى أى كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد ، وبهذا المعنى روى الطبرى تفسيرها عن أُبَيّ بن كعب وابن عباس ومجاهد وقتادة وجابر بن زيد وهو مختار الزمخشرى قال الفخر : وهو مختار أكثر المحققين قال القفال : بدليل قوله تعالى بعده فبعث الله النبيين إلى قوله فيما اختلفوا فيه ، لأن تفريع الخبر ببعثة النبيين على الجملة السابقة وتعليل البعث بقوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه انتظم من ذلك كلام من بليغ الإيجاز وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فجاءتهم الرسل

بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ليدوموا على الحق خشية انصرافهم عنه إذا ابتدأ الاختلاف يظهر وأيدهم الله بالكتب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، فلا جرم أن يكون مجيء الرسل لأجل إبطال اختلاف حدث ، وأن الاختلاف الذى يحتاج إلى بعثة الرسل هو الاختلاف الناشئ بعد الاتفاق على الحق كما يقتضيه التفريع على جملة كان الناس أمة واحدة بالفاء فى قوله « فبعث الله النبيين » وعلى صريح قوله «ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ».

ولأجل هذه القرينة يتعين تقدير فاختلفوا بعد قوله أمة واحدة ، لأن البعثة ترتبت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة ، وعلى هذا الفهم قرأ ابن مسعود كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله الخ ، ولو كان المراد أنهم كانوا أمة واحدة فى الضلال لصح تفريع البعثة على نفس هذا الكون بلا تقدير ولولا أن القرينة صرفت عن هذا لكان هو المتبادر ، ولهذا قال ابن عطية كل من قدَّر الناسَ فى الآية كانوا مؤمنين قدَّر فى الكلام فاختلفوا وكل من قدرهم كفارا كانت بعثة الرسل إليهم اهـ .

ويؤيد هذا التقدير قوله فى آية سورة يونس «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا» لأن الظاهر اتحاد غرض الآيتين ، ولأنه لما أخبر هنا عن الناس بأنهم كانوا أمة واحدة ونحن نرى اختلافهم علمنا أنهم لم يدوموا على تلك الحالة .

والمقصود من الآية على هذا الوجه التنبيه على أن التوحيد والهدى والصلاح هى الفطرة التى فطر الله الناس عليها حين خلقهم كما دلت عليه آية «ألست بربكم » ، وأنها ما غشَّاها إلا تلقين الضلال وترويج الباطل وأن الله بعث النبيئين لإصلاح الفطرة إصلاحا جزئيا فكان هديهم مختلِف الأساليب على حسب اختلاف المصالح والأهلية وشدة الشكائم ، فكان من الأنبياء الميسر ومنهم المغلظ وأنه بعث محمدا لإكمال ذلك الإصلاح ، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى وذلك معنى قوله «فهدى الله الذين آمنوا» الخ وعن عطاء والحسن ، أن المعنى كان الناس أمة واحدة متفقين على الضلال والشر وهو يروى عن ابن عباس أيضا وعليه فعطف قوله فبعث الله النبيئين عطف على اللفظ الظاهر لا تقدير معه أى كانوا كذلك فبعث الله النبيئين فيعلم أن المراد ليرشدوا الناس إلى الحق بالتبشير والنذارة .

فالمقصود من الآية على هذا التأويل إظهار أن ما بعث الله به النبيئين قد وقع فيه التغيير والاختلاف فيما بعثوا به وأن الله بعث محمدا بالقرآن لإرشادهم إلى ما اختلفوا فيه فيكون

المقصود بيان مزية دين الإسلام وفضله على سائر الأديان بما كان معه من البيان والبرهان.

وأيًّا ما كان المراد فإن فعل كان هنا مستعمل فى أصل معناه وهو اتصاف اسمها المخبر عنه بمضمون خبرها فى الزمن الماضى وأن ذلك قد انقطع، إذ صار الناس منقسمين إلى فئتين فئة على الحق وفئة على الباطل.

فإن كان المراد الوحدة فى الحق فقد حصل ذلك فى زمن كان الغالب فيه على الناس الرشد والاستقامة والصلاح والإصلاح فلم يكونوا بحاجة إلى بعثة الرسل إلى أن اختلفت أحوالهم فظهر فيهم الفساد، فقيل كان ذلك فيما بين آدم ونوح ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة ومجاهد، وقال ابن عطية قال قوم كان ذلك زمن نوح كفر جل قومه فهلكوا بالطوفان إلا من نجاه الله مع نوح فكان أولئك النفر الناجون أمة واحدة قائمة على الحق، وقيل إنما كان الناس على الحق حين خلق الله الأرواح التى ستودع فى بنى آدم ففطرها على الإسلام فأقروا له بالوحدانية والعبودية وهو ما فى قوله تعالى فى سورة الأعراف« وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » على أحد تفاسير تلك الآية وروى هذا عن أبى بن كعب وجابر بن زيد والربيع بن سليمان، وفى تفسير الفخر عن القاضى عبد الجبار وأبى مسلم الأصفهانى أن معنى الآية « كان الناس أمة واحدة » فى التمسك بالشرائع العقلية على وجود الخالق وصفاته واجتناب الظلم والكذب وحجتهما على ذلك أن قوله « النبيئين » جمع يفيد العموم (أى لأنه معرف باللام) فيقتضى أن بعثة كل النبيئين كانت بعد أن كان الناس أمة واحدة بدليل الفاء، والشرائع إنما تلقيت من الأنبياء، فتعين أن كون الناس أمة واحدة شىء سابق على شرائع الأنبياء ولا يكون إلا مستفادا من العقل، وهما يعنيان أن الله فطر الإنسان فى أول نشأته على سلامة الفطرة من الخطأ والضلال، قال تعالى« لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم» وقيل: أريد بالناس آدم وحواء. نقله ابن عطية عن مجاهد وقوم، والذى نجزم به أن هذا كان فى زمن من أزمان وجود الناس على الأرض يعلمه الله تعالى لقوله « وقرونا بين ذلك كثيرا » والأظهر أنه من زمن وجود آدم إلى أن أشرك قوم نوح، وإن كان المراد الوحدة على الباطل فقد حصل ذلك فى زمن نوح فى أول ما قص الله علينا مع ما ورد فى الصحيح أن نوحا أول الرسل إلى أهل الأرض، فيظهر أن الضلال

حدث فى أهل الأرض وعمَّهم عاجلا فبعث الله نوحا إليهم ثم أهلك الكافرين منهم بالطوفان ونجى نوحا ونفراً معه فأصبح جميع الناس صالحين ، ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله النبيين .
فيجدر بنا أن ننظر الآن فيما تضمنته هذه الآية من المعنى فى تاريخ ظهور الشرائع وفى أسباب ذلك .

الناس أبناء أب واحد وأم واحدة فلا جرم أن كانوا فى أول أمرهم أمة واحدة لأن أبويهم لما ولدا الأبناء الكثيرين وتوالد أبناؤهما تألفت منهم فى أمد قصير عائلة واحدة خلقت من مزاج نقى فكانت لها أمزجة متماثلة ونشأوا على سيرة واحدة فى أحوال الحياة كلها وما كانت لتختلف إلا اختلافا قليلا ليس له أثر يؤبه به ولا يحدث فى العائلة تنافرا ولا تغالبا .

ثم إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أراده ليكون أفضل الموجودات فى هذا العالم الأرضى فلا جرم أن يكون خلقه على حالة صالحة للكمال والخير قال تعالى « لقد خلقنا الإنسٰن فى أحسن تقويم » .

فآدم خلق فى أحسن تقويم يليق بالذكر جسما وعقلا وألهمه معرفة الخير واتباعه ومعرفة الشر وتجنبه فكانت آراؤه مستقيمة تتوجه ابتداء لما فيه النفع وتهتدى إلى ما يحتاج للاهتداء إليه، وتتعقل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدي إليه فكره جسد سليم قوى متين وحواء خلقت فى أحسن تقويم يليق بالأنثى خلقا مشابها لخلق آدم ، إذ أنها خلقت كما خلق آدم ، قال تعالى « خلقكم من نفس وٰحدة وخلق منها زوجها » فكانت فى انسياق عقلها واهتدائها وتعقلها ومساعدة جسدها على ذلك على نحو ما كان عليه آدم.

ولا شك أن أقوى عنصر فى تقويم البشر عند الخلقة هو العقل المستقيم فبالعقل تأتَّى للبشر أن يتصرف فى خصائصه ، وأن يضعها فى مواضع الحاجة إليها .

هكذا كان شأن الذكَر والأنثى فما ولدا من الأولاد نشأ مثل نشأتهما فى الأحوال كلها ، ألم تر كيف اهتدى أحد بنى آدم إلى دفن أخيه من مشاهدة فعل الغراب الباحث فى الأرض فكان الاستنباط الفكرى والتقليدُ به أسَّ الحضارة البشرية .

فالصلاح هُوَ الأصل الذى خُلق عليه البشر ودام عليه دهرا ليس بالقصير ، ثم أخذ يرتد إلى أسفل سافلين ، ذلك أن ارتداد الإنسان إلى أسفل سافلين إنما عرض له بعوارض كانت فى مبدأ الخليقة قليلة الطرُوّ أوْ معدومته ، لأن أسباب الانحراف عن الفطرة السليمة لا تعدو أربعة أسباب :

الأول : خلل يعرض عند تكوين الفرد فى عقله أو فى جسده فينشأ منحرفا عن الفضيلة لتلك العاهة .

الثانى : اكتساب رَذائل من الأخلاق من مخترعات قواه الشهوية والغضبية ومن تقليد غيره بداعية استحسان ما فى غيره من مفاسد يخترعها ويدعو إليها .

الثالث : خواطر خياليّه تحدث فى النفس مخالفة لما عليه الناس كالشهوات والإفراط فى حب الذات أو فى كراهية الغير مما توسوس به النفس فيفكر صاحبها فى تحقيقها .

الرابع : صدور أفعال تصدر من الفرد بدواع حاجية أو تكميلية ويجدها ملائمة له أو لذيذة عنده فيلازمها حتى تصير له عادة وتشتبه عنده بعد طول المدة بالطبيعة ، لأن العادة إذا صادفت سذاجة من العقل غير بصيرة بالنواهى رسخت فصارت طبعا .

فهذه أربعة أسباب للانحطاط عن الفطرة الطيبة ، والأول كان نادر الحدوث فى البشر ، لأن سلامة الأبدان وشبابَ واعتدالَ الطبيعة وبساطةَ العيش ونظامَ البيئة كل تلك كانت موانع من طرو الخلل التكوينى ، ألا ترى أن نوع كل حيوانٍ يلازم حال فطرته فلا ينحرف عنها باتباع غيره .

والثانى كان غير موجود ، لأن البشر يومئذ كانوا عائلة واحدة فى موطن واحد يسير على نظام واحد وتربية واحدة وإحساس واحد فمن أين يجيئه الاختلاف .

والثالث ممكن الوجود لكن المحبة الناشئة عن حسن المعاشرة وعن الإلف ، والشفقة الناشئة عن الأخوة والمواعظَ الصادرة عن الأبوين كانت حُجبا لما يهجس من هذا الإحساس .

والرابع لم يكن بالذى يكثر فى الوقت الأول من وجود البشر ، لأن الحاجات كانت جارية على وفق الطباع الأصلية ولأن التحسينات كانت مفقودة. ، وإنما هذا السبب الرابع من موجبات الرق والانحطاط فى أحوال الجمعيات البشرية الطارئة .

أما حادثة قتل ابن آدم أخاه فما هى إلا فلتة نشأت عن السبب الثالث عن إحساس وجدانى هو الحسَد مع الجهل بغبة ما ينشأ عن القتل؛ لأن البشر لم يعرف الموت إلا يومئذ ولذلك أسرعت إليه الندامة ، فتبين أن الصلاح هو حال الأمة يومئذ أو هو الغالب عليها .

وينشأ عن هذا الصلاح والاستقامة فى الآباء دوام الاستقامة فى النسل ، لأن النسل مُنْسَلٌّ من ذوات الأصول فهو ينقل ما فيها من الأحوال الخِلقية والخُلُقية ، ولما كان النسل منسَلاًّ من الذكر والأنثى كان بحكم الطبع محصِّلا على مجموع من الحالتين فإن استوت الحالتان أو تقاربتا جاء النسل على أحوال مساويةِ المظاهرِ لأحوال سلفه ، قال نوح عليه السلام فى عكسه « ولا يَلِدوا إلا فاجرا كفارا » ، ومما يدل على أن حال البشر فى أول أمره صلاحٌ ما نقله فى الكشاف عن ابن عباس أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة من الحق.

ثم كثرت العائلة البشرية وتكونت منها القبيلة فتكاثرت ونشأ فيها مع الزمان قليلا قليلا خواطر مختلفة ودبت فيها أسباب الاختلاف فى الأحوال تبعا لاختلاف بين حالى الأب والأم ، فجاء النسل على أحوال مركبة مخالفة لكل من مفرد حالتى الأب والأم، وبذلك حدثت أمزجة جديدة وطرأت عليها حينئذ أسباب الانحطاط الأربعة ، وصارت ملازمة لطوائف من البشر بحكم التناسل والتلقى ، هنالك جاءت الحاجة إلى هدى البشر ببعثة الرسل ، والتاريخُ الدينى دلنا على أن نوحا أول الرسل الذين دَعوا إلى الله تعالى قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصَّىٰ به نوحا » الآية ، ولما ذكر الرسل فى آيات القرآن ابتدأهم فى جميع تلك الآيات بنوح ولم يذكر آدم وفى حديث الشفاعة فى الصحيح تصريح بذلك أن آدم يقول للذين يستشفعون به إني لست هناكم ، ويذكر خطيئته ايتوا نوحا أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض ، وبهذا يتعين أن خطيئة (قابيل) ليست مخالفة شرع مشروع ، وأن آدم لم يكن رسولا وأنه نبيء صالح أوحى إليه بما يهذب أبناءه ويعلمهم بالجزاء .

فقوله تعالى « فبعث الله النبيئين » هو على الوجه الأول مفرع على ما يؤذن به قوله « كان الناس أمةً واحدة » مع تحقق وجود الخلاف بينهم بالمشاهدة من إرادة أن كونهم « أمة واحدة » دام مدة ثم انقضى ، فيكون مفرعا على جملة مقدرة تقديرها فاختلفوا « فبعث الله النبيئين » ، وعلى الوجه الآخر مفرعا على الكون أمة واحدة فى الباطل فعلى الأول يكون أول النبيين المبعوثين نوحا ، لأنه أول الرسل لإصلاح الخلق .

وعلى الثانى : يكون أولهم آدم بعث لبنيه لما قتل أحدهم أخاه ؛ فإن الظاهر أن آدم لم يبعث بشريعة لعدم الدواعى إلى ذلك ، وإنما كان مرشدا كما يرشد المربى عائلته .

والمراد بالنبيين هنا الرسل بقرينة قوله « وأنزل معهم الكتٰب بالحق » والإرسال بالشرائع متوغل فى القدم وقبله ظهور الشرط وهو أصل ظهور الفواحش لأن الاعتقاد الفاسد أصل

ذميم الفعال ، وقد عبد قوم نوح الأصنام، عبدوا (ودا) و (سواعا) و (يغوث) و (يعوق) و(نسرا) وهم يومئذ لم يزالوا فى مواطن آدم وبنيه فى (جبال نوذ) من بلاد الهند كما قيل، وفى البخارى عن ابن عباس أن ودًّا وسواعا ويغوث ويعوق ونسرا كانوا من صالحى قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصِبوا إلى مجالسهم التى كانوا يجلسون أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد ، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عبدت ا ه ، وقيل كانوا من صالحى قوم آدم ، وقيل إن سواعا هو ابن شيث وأن يغوث ابن سواعٍ ويعوق ابن يغوث ونسر بن يعوق ، وقيل إنهم من صالحى عصر آدم ماتوا فنحت قابيل بن آدم لهم صورا ثم عبدوهم بعد ثلاثة أجيال[1] ، وهذا كله زمن متوغل فى القدم قبل التاريخ فلا يؤخذ إلا بمزيد الاحتراز ، وأقدم شريعة أثبتها التاريخ شريعة برهان فى الهند فإنها تبتدئ من قبل القرن الثلاثين قبل الهجرة.

وفى هذا العهد كانت فى العراق شريعة عظيمة ببابل وضعها ملك بابل المدعو (حَمُورَابى) ويظن المؤرخون أنه كان معاصرا لإبراهيم عليه السلام وأنه المذكور فى سفر التكوين باسم (ملْكى صادق) الذى لقى إبراهيم فى شاليم وبارك إبراهيم ودعا له .

والبعث: الإرسال والإنهاض للمشى ومنه بعث البعير إذا أنهضه بعد أن برك والبعث هنا مجاز مستعمل فى أمر الله النبىء بتبليغ الشريعة للأمة .

و(النبيئين) جمع نبىء وهو فعيل بمعنى مفعول مشتق من النبأ وهو الخبر المهم ، لأن الله أخبره بالوحى وعلم ما فيه صلاح نفسه وصلاح من ينتسب إليه ، فإن أمره بتبليغ شريعة الأمة فهو رسول فكل رسول نبىء ، والقرآن يذكر فى الغالب النبىء مرادا به الرسول ، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا لا يعلم تفصيلهم وأزمانهم إلا الله تعالى قال تعالى « وقرونا بين ذلك كثيرا » وقال « وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح » .

وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر .

والمراد بالنبيين هنا خصوص الرسل منهم بقرينة قوله بعث وبقرينة الحال فى قوله: مبشرين ومنذرين، لأن البشارة والإنذار من خصائص الرسالة والدعوة وبقرينة ما يأتى من قوله « وأنزل معهم الكتاب بالحق » الآية .

---

(١) فى صحيح البخارى وكتاب ابن الكلبى : أن هذه الأصنام عبدت فى العرب وقد بينت ذلك فى تاريخ العرب فى الجاهلية .

فالتعريف فى(النبيين)للاستغراق وهو الاستغراق الملقب بالعرفى فى اصطلاح أهل المعانى.

والبشارة : الإعلام بخير حصل أو سيحصل ، والنذارة بكسر النون الإعلام بشر وضر حصل أو سيحصل ، وذلك هو الوعد والوعيد الذى تشتمل عليه الشرائع .

فالرسل هم الذين جاءوا بالوعد والوعيد ، وأما الأنبياء غير الرسل فإن وظيفتهم هى ظهور صلاحهم بين قومهم حتى يكونوا قدوة لهم ، وإرشاد أهلهم وذويهم ومريديهم للاستقامة من دون دعوة حتى يكون بين قومهم رجال صالحون ، وإرشاد من يسترشدهم من قومهم ، وتعليم من يرونه أهلا لعلم الخير من الأمة .

ثم هم قد يجيئون مؤيدين لشريعة مضت كمجىء إسحاق ويعقوب والأسباط لتأييد شريعة إبراهيم عليه السلام ، ومجىء أنبياء بنى إسرائيل بعد موسى لتأييد التوراة ، وقد لا يكون لهم تعلق بشرع من قبلهم كمجىء خالد بن سنان العَبْسى نبيئا فى عَبْس من العرب .

وقوله : وأنزل معهم الكتاب» الإنزال : حقيقته تدلية الجسم من علو إلى سفل ، وهو هنا مجاز فى وصول الشىء من الأعلى مرتبة إلى من هو دونه ، وذلك أن الوحى جاء من قبل الله تعالى ودال على مراده من الخلق فهو وارد للرسل فى جانب له علو منزلة .

وأضاف مع إلى ضمير النبيئين إضافة مجملة واختير لفظ مع دون عليهم ليصلح لمن أنزل عليه كتاب منهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ولمن جاء مؤيدا لمن قبله مثل أنبياء بني إسرائيل بين موسى وعيسى .

والكتاب هو المكتوب ، وأطلق فى اصطلاح الشرع على الشريعة لأن الله يأمر الناس بكتابتها لدوام حفظها والتمكن من مدارستها ، وإطلاق الكتاب عليها قد يكون حقيقة إن كانت الشريعة فى وقت الإطلاق قد كتبت أو كتب بعضها كقوله تعالى «الٓم ذلك الكتَٰب» على أحد الوجهين المتقدمين هنالك ، وقد يكون مجازا على الوجه الآخر ، وماهنا يحمل على الحقيقة لأن الشرائع قد نزلت وكتبت وكتب بعض الشريعة المحمدية .

والمعية معية اعتبارية مجازية أريدبها مقارنة الزمان ، لأن حقيقة المعية هى المقارنة فى المكان وهى المصاحبة ، ولعل اختيار المعية هنا لما تؤذن به من التأييد والنصر قال تعالى « إننى معكما أسمع وأرى » وفى الحديث ومعك روح القدس .

والتعريف فى الكتاب للاستغراق : أى وأنزل مع النبيئين الكتب التى نزلت كلها

وهو من مقابلة الجمع بالجمع على معنى التوزيع ، فالمعنى أنزل مع كل نبيء كتابه وقرينة التوزيع موكولة لعلم السامعين لاشتهار ذلك .

وإنما أفرد الكتاب ولم يقل الكتب ، لأن المفرد والجمع في مقام الاستغراق سواء ، وقد تقدم مع ما في الإفراد من الإيجاز ودفع احتمال العهد إذ لا يجوز أن ينزل كتاب واحد مع جمع النبيئين ، فتعين أن يكون المراد الاستغراق لا العهد ، وجوز صاحب الكشاف كون اللام للعهد والمعنى أنزل مع كل واحد كتابه .

والضمير في (ليحكم) راجع إلى الكتاب فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز عقلي ، لأنه مبين ما به الحكم ، أو فعل يحكم مجاز في البيان .

ويجوز رجوع الضمير إلى اسم الجلالة أي أنزل الله الكتاب ليحكم بينهم وإسناد الحكم مجاز عقلي ، لأنه المسبب له والأمر بالقضاء به ، وتعدية يحكم ببين لأنه لم يعين فيه محكوم له أو عليه .

وحكم الكتاب بين الناس بيان الحق والرشد والاستدلال عليه ، وكونه فيما اختلفوا فيه كناية عن إظهاره الحق ، لأن الحق واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ ، ولهذا قال جمهور علمائنا إن المصيب في الاجتهاديات واحد .

﴿ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ 213

عطف على جملة «وأنزل معهم الكتٰب بالحق» لبيان حقيقة أخرى من أحوال اختلاف الأمم وهو الاختلاف بين أهل الكتاب بعضهم مع بعض وبين أهل الكتاب الواحد مع تلقيهم دينا واحدا ، والمعنى « وأنزل معهم الكتٰب بالحق » فاختلف فيه كما قال تعالى « ولقد ءاتينا موسى الكتٰب فاختُلف فيه » .

والمعنى وما اختلف فيه إلا أقوامهم الذين أوتوا كتبهم فاستغنى بجملة القصر عن الجملة الأخرى لتضمن جملة القصر إثباتا ونفيا .

فالله بعث الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحهم فجاءت الرسل بالهدى، اتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض عنهم من أعرض فبقى فى ضلالة ، فإرسال الرسل لإبطال الاختلاف بين الحق والباطل ، ثم أحدث اتباع الرسل بعدهم اختلافا آخر وهو اختلاف كل قوم فى نفس شريعتهم .

والمقصود من هذا بيان عجيب حال البشر فى تسرعهم إلى الضلال ، وهى حقيقة تاريخية من تاريخ الشرائع ، وتحذير المسلمين من الوقوع فى مثل ذلك .

والتعريض بأهل الكتاب وهم أشهر أهل الشرائع يومئذ فيما صنعوا بكتبهم من الاختلاف فيها ، وهذا من بديع استطراد القرآن فى توبيخ أهل الكتاب وخاصة اليهود وهى طريقة عربية بليغة قال زهير :

إن البخيل ملوم حين كان ولكن الجوادَ على علاّته هرم

وقال الفرزدق يمدح الخليفة ويستطرد بهجاء جرير :

إلى مَلِك ما أُمُّه من مُحَارِب أبُوه ولا كانَتْ كُلَيْبٌ تصاهره

والضمير من قوله « فيه » يجوز أن يعود إلى الكتاب وأن يعود إلى الحق الذى تضمنه الكتاب ، والمعنى على التقدرين واحد ، لأن الكتاب أنزل ملابسا للحق ومصاحبا له فإذا اختلف فى الكتاب اختلف فى الحق الذى فيه وبالعكس على طريقة قياس المساواة فى المنطق .

والاختلاف فى الكتاب ذهاب كل فريق فى تحريف المراد منه مذهبا يخالف مذهب الآخر فى أصول الشرع لا فى الفروع ، فإن الاختلاف فى أصوله يعطل المقصود منه .

وجىء بالموصول دون غيره من المعرفات لما فى الصلة من الأمر العجيب وهو أن يكون المختلفون فى مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس فأصبحوا هم سبب خلاف فيه ، ولا شك أن ذلك يبطل المراد منه .

والمعنى تشنيع حال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين فى الحق قبل مجىء الشرائع ، لأن أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم .

وقوله « من بعد ما جاءتهم البينٰت » متعلق باختلف ، والبينات جمع بينة وهى الحجة والدليل .

والمراد بالبينات هنا الدلائل التى من شأنها الصدّ عن الاختلاف في مقاصد الشريعة ، وهي النصوص التي لاتحتمل غير مدلولاتها أعني قواطع الشريعة ، والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع .

والظواهر التيلم يدع داع إلى تأويلها ولاعارضها معارض .

والظواهر المتعارضة التي دل تعارضها على أن محمل كل منها على حالة لاتعارض حالة محمل الآخر وهو المعبر عنه فى الأصول بالجمع بينالأدلة وتواريخ التشريع الدالة على نسخ حكم حكما آخر ، أو ما يقوم مقام التاريخ من نحو هذا ناسخ ، أو كان الحكم كذا فصار كذا ، فهذه بينات مانعة من الاختلاف لو كان غرض الأمم اتباع الحق. ومجيء البينات بلوغ ما يدل عليها وظهور المراد منها .

والبعدية هنا : بعدية اعتبار لم يقصد منها تأخر زمان الاختلاف عن مجيء البينات ، وإن كانهو كذلك فى نفس الأمر ، أى أن الخلاف كان فى حالة تقررت فيها دلائل الحق فى نفوس المختلفين .

وقوله « بغيا بينهم » مفعول لأجله لاختلفوا ، والبغى : الظلم وأصل البغى فى كلام العرب الطلب، ثم شاع فيطلب ما للغير بدون حق فصار بمعنىالظلم معنى ثانيا وأطلق هنا على الحسد لأن الحسد ظلم .

والمعنى أن داعى الاختلاف هو التحاسد وقصد كل فريق تغليط الآخر فيحمل الشريعة غير محاملها ليفسد ما حملها عليه الآخر فيفسد كل فريق صواب غيره وأما خطؤه فأمره أظهر .

وقوله « بينهم » متعلق بقوله « بغيا » للتنصيص على أن البغى بمعنى الحسد ، وأنه ظلم فى نفس الأمة وليس ظلما على عدوها .

واعلم أن تعلق كل من المجرور وهو«من بعد ما جاءتهم»،وتعلق المفعول لأجله وهو بغيا بقوله(إختلف)الذى هو محصور بالاستثناء المفرغ ، ويستلزم أن يكون كلاهما محصورا فى فاعل الفعل الذى تعلقا به ، فلا يتأتى فيه الخلاف الذى ذكره الرضى بين النحاة فى جواز استثناء شيئين بعد أداة استثناء واحدة ، لأن التحقيق أنّ ما هنا ليس استثناء أشياء بل استثناء شيءْ واحد وهم الذين أوتوه ، لكنه مقيد بقيدين هما من (بعد ما جاءتهم البيّنَت) و (بغيا)

إذ المقصود أن الخلاف لم يكن بين أهل الدين ومعانديه ، ولا كان بين أهل الدين قبل ظهور الدلائل الصارفة عن الخلاف ، ولا كان ذلك الخلاف عن مقصد حسن بل كان بين أهل الدين الواحد ، مع قيام الدلائل وبدافع البغى والحسد.

والآية تقتضى تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف فى الدين أى فى أصول الإسلام ، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافا فى أصول الشريعة ، فإنها إجماعية ، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها ، ولذلك اتفقت أصولهم فى البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته ، واتفقوا فى أكثر الفروع ، وإنما اختلفوا فى تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع ، وقد استبرءوا للدين فأعلنوا جميعا : أن لله تعالى حكما فى كل مسألة ، وأنه حكم واحد ، وأنه كاف المجتهدين بإصابته وأن المصيب واحد ، وأن مخطئه أقل ثوابا من مصيبه ، وأن التقصير فى طلبه إثم .

فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأنظار .

أما لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأى الغير فذلك يشبه الاختلاف الذى شنعه الله تعالى وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر ولا تكونوا كمثل قول المعرى :

فمجادل وصَلَ الجدالَ وقد درى أن الحقيقة فيه ليس كما زعمْ
عَلِم الفتى النظَّار أن بصائرا عميتْ فكم يُخفى اليقين وكم يُعَم

وقوله « فهدى الله الذين ءامنوا » هذا العطف يحتمل أن الفاء عاطفة على « اختَلَف فيه » الذى تضمنته جملة القصر ، قال ابن عرفة : عطف بالفاء إشارة إلى سرعة هدايته المؤمنين بعقب الاختلاف اهـ ، يريد أنه تعقيب بحسب ما يناسب سرعة مثله وإلا فهدى المسلمين وقع بعد أزمان مضت ، حتى تفاقم اختلاف اليهود واختلاف النصارى ، وفيه بعد لا يخفى ، فالظاهر عندى : أن الفاء فصيحة لما علم من أن المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع فى الاختلاف ضرورة أن القرآن إنما نزل لهدى المسلمين للحق فى كل ما اختلف فيه أهل الكتب السالفة فكأنَّ السامعَ ترقب العلم بعاقبة هذا الاختلاف فقيل : دامَ هذا الاختلاف إلى مجىء الإسلام فهدى الله الذين آمنوا الخ ، فقد أفصحت عن كلام مقدر وهو المعطوف عليه المحذوف كقوله تعالى « أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت » .

والمراد من الذين آمنوا المسلمون لا محالة ، والضمير فى اختلفوا عائد للمختلفين كلهم ، سواء الذين اختلفوا فى الحق قبل مجىء الرسل والذين اختلفوا فى الشرائع بعد مجىء الرسل والبينات ولذلك بينه بقوله « من الحق » وهو الحق الذى تقدم ذكره فى قوله « وأنزل معهم الكتب بالحق » فإن اختلاف الفريقين راجع إلى الاختلاف فى تعيين الحق إما عن جهل أو عن حسد وبغى .

والإذن: الخطاب بإباحة فعل وأصله مشتق من فعل أَذِنَ إذا أصغى أُذُنه إلى كلام مَن يكلمه ، ثم أطلق على الخطاب بإباحة فعل على طريقة المجاز بعلاقة اللزوم لأن الإصغاء إلى كلام المتكلم يستلزم الإقبال عليه وإجابةَ مطالبه ، وشاع ذلك حتى صار الإذن أشْيَع فى معنى الخطاب بإباحة الفعل، وبذلك صار لفظ الإذن قابلا لأن يستعمل مجازا فى معان من مشابهات الخطاب بالإباحة ، فأطلق فى هذه الآية على التمكين من الاهتداء وتيسيره بما فى الشرائع من بيان الهُدى والإرشاد إلى وسائل الاهتداء على وجه الاستعارة ، لأن من ييسر لك شيئا فكأنه أباح لك تناوله .

وفى هذا إيماء إلى أن الله بعث بالإسلام لإرجاع الناس إلى الحق وإلى التوحيد الذى كانوا عليه ، أو لإرجاعهم إلى الحق الذى جاءت الرسل لتحصيله ، فاختلف أتباعهم فيه بدلا من أن يحققوا بأفهامهم مقاصد ما جاءت به رسلهم ، فحصل بما فى الإسلام من بيان القرآنِ الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وضوحُ الحق والإرشاد إلى كيفية أخذه ، فحصل بمجىء الإسلام إتمام مراد الله مما أنزل من الشرائع السالفة .

وقوله « والله يهدى من يشاء إلى صرٰطٍ مستقيم » تذييل لبيان أن فضل الله يعطيه من يشاء ، وهذا إجمال ، وتفصيله أن حكمة الله اقتضت أن يتأخر تمام الهدى إلى وقت مجىء شريعة الإسلام لمَّا تهيأَ البشر بمجىء الشرائع السابقة لقبول هذه الشريعة الجامعة ، فكانت الشرائع السابقة تمهيدا وتهيئة لقبول دين الإسلام ، ولذلك صدرت هذه الآية بقوله « كان الناس أمةً وٰحدة » ، فكما كان البشر فى أول أمره أمة واحدة على هدى بسيط ثم عرضت له الضلالات عند تحرك الأفكار البشرية ، رجع البشر إلى دين واحد فى حالة ارتقاء الأفكار ، وهذا اتحاد عجيب ، لأنه جاء بعد تشتت الآراء والمذاهب ، ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم » ،

وفى الحديث « مَثَل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجلٍ استأْجَر قوماً يعملون له عملا يوما إلى الليل على أجر معلوم فعملوا له إلى نصف النهار فقالوا لا حاجة لنا إلى أجرك الذى شرطتَ لنا وما عَمِلْنا باطل فقال لهم لا تفعلوا أَكمِلوا بقيةَ عملكم وخُذُوا أجركم كاملا فأَبَوْا وتركوا، واستأجر آخرين بعدهم فقال لهم: أكملوا بقية يومكم هذا ولكم الذي شرطتُ لهم من الأجر فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا: لك ما عملنا باطل ولك الأجر الذى جعلتَ لنا فيه ، فقال لهم أكملوا بقية عملكم فإنما بقى من النهار شىء يسير فأَبَوْا ، واستأجر قوما أن يعملوا له بقية يومهم فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين كليهما ، فذلك مثلُهم ومثَلُ ما قبلوا من هذا النور ، فقالت اليهود والنصارى ما لَنا أكثرُ عملا وأقلُّ عطاء ، قال هل ظلمتكم من حقكم شيئا ؟ قالوا : لا ، قال : فذلك فضلى أوتيه من أشاء » .

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ 214

إضراب انتقالى عن الكلام السابق فاحتاج إلى وجه مناسبة به ، فقال الطيبى أخذا من كلام الكشاف : إن قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدة » كلام ذُكرت فيه الأمم السالفة وذُكر من بعث إليهم من الأنبياء وما لَقُوا منهم من الشدائد ، ومُدْمِجٌ لتشجيع الرسول والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين كما قال « وَكُلًّا نقصُّ عليك من أنباء الرُّسل ما نثبِّت به فؤادك » فمن هذا الوجه كان الرسول وأصحابه مُرادين من ذلك الكلام، يدل عليه قوله « فهدى الله الذين ءامنوا » وهو المضرب عنه ببل التى تضمنتها أَمْ أى دَعْ ذلك ، أَحَسِبُوا أن يدخلوا الجنة اه . وبيانه أن القصد من ذكر الأمم السالفة حيثما وقع فى القرآن هو العبرة والموعظة والتحذير من الوقوع فيما وقعوا فيه بسوء عملهم والاقتداء فى المحامد ، فكان فى قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدة » الآية إجمال لذلك وقد ختم بقوله « فهدى الله الذين ءامنوا لِما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » ، ولما كان هذا الختام منقبة

للمسلمين أُوقِظوا أنْ لا يُزْهَوْا بهذا الثناء فيحسبوا أنهم قضَوْا حق شكر النعمة فعقب بأن عليهم أن يصبروا لما عسى أن يعترضهم فى طريق إيمانهم من البأساء والضراء اقتداء بصالحى الأمم السالفة ، فكما حذرهم الله من الوقوع فيما وقع فيه الضالون من أولئك الأمم حرضهم هنا على الاقتداء بهدى المهتدين منهم على عادة القرآن فى تعقيب البشارة بالنذارة وعكس ذلك ، فيكون قوله « أم حسبتم » إضرابا عن قوله « فهدَى الله الذين ءامنوا » وليكون ذلك تصبيرا لهم على ما نالهم يوم الحديبية من تطاول المشركين عليهم بمنعهم من العُمرة وما اشترطوا عليهم للعام القابل ، ويكون أيضا تمهيدا لقوله « كُتِب عليكم القتال » الآية ، وقد روى عن أكثر المفسرين الأولين أن هذه الآية نزلت فى غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدائد فتكون تلك الحادثة زيادة فى المناسبة .

و (أم) فى الإضراب كبل إلا أنّ أمْ تؤذن بالاستفهام وهو هنا تقرير بذلك وإنكاره إن كان حاصلا أى بل أحسبتم أن تدخلوا دون بلْوَى وهو حسبان باطل لا ينبغى اعتقاده .

وحَسِب بكسر السين فى الماضى : فعل من أفعال القلوب أخواتِ ظن ، وفى مضارعه وجهان كسر السين وهو أجود وفتحها وهو أقيس وقد قرئ بهما فى المشهور ، ومصدره الِحسبان بكسر الحاء وأصله من الحساب بمعنى العد فاستعمل فى الظن تشبيها لجولان النفس فى استخراج علم ما يقع بجولان اليد فى الأشياء لتعيين عددها ومثله فى ذلك فعل عَدَّ بمعنى ظن .

والخطاب للمسلمين وهو إقبال عليهم بالخطاب بعد أن كان الكلام على غيرهم فليس فيه التفات ، وجعله صاحب الكشاف التفاتا بناء على تقدم قوله « فهدى الله الذين ءامنوا لما اختلفوا فيه » وأنه يقتضى أن يقال أم حسبوا أى الذين آمنوا ، والأظهرُ أنه لما وقع الانتقال من غرض إلى غرض بالإضراب الانتقالى الحاصل بأم ، صار الكلام افتتاحا محضا وبذلك يُتأكد اعتبار الانتقال من أسلوب إلى أسلوب ، فالالتفات هنا غير منظور إليه على التحقيق .

ودخول الجنة هنا دخولها بدون سبق عناء وبلوى ، وهو دخول الذين استوفوا كل ما وجب عليهم ولم يقصروا فى شىء منه ، وإلا فإن دخول الجنة محسوب لكل مؤمن ولو لم تأته البأساء والضراء أو أتتهُ ولم يصبر عليها ، بمعنى أن الصبر على ذلك وعدم الضجر

منه موجب لغفران الذنوب ، أو المراد من ذلك أن تنالهم البأساء فيصبروا ولا يرتدوا عن الدين ، لذلك فيكون دخول الجنة متوقفا على الصبر على البأساء والضراء بهذا المعنى ، وتطرقُ هاته الحالة سنة من سنن الله تعالى فى أَتْباع الرسل فى أول ظهور الدين وذلك من أسباب مزيد فضائل اتباع الرسل ، فلذلك هُيِّىءَ المسلمون لتلقيه من قبل وقوعه لطفا بهم ليكون حصوله أهون عليهم .

وقد لقى المسلمون فى صدر الإسلام من أذى المشركين البأساءَ والضراءَ وأخرجوا من ديارهم وتحملوا مضض الغربة ، فلما وردوا المدينة لقُوا من أذى اليهود فى أنفسهم وأذى المشركين فى قرابتهم وأموالهم بمكة ما كدر عليهم صفو حفاوة الأنصار بهم ، كما أن الأنصار لقُوا من ذلك شدة المضايقة فى ديارهم بل وفى أموالهم فقد كان الأنصار يعرضون على المهاجرين أن يتنازلوا لهم عن حظ من أموالهم .

و (لَمَّا) أخت لم فى الدلالة على نفى الفعل ولكنها مركبة من لَم ومَا النافية فأفادت توكيد النفى ، لأنها ركبت من حرفى نفى ، ومن هذا كان النفى بها مشعرا بأن السامع كان يترقب حصول الفعل المنفى بها فيكون النفى بها نفيا لحصول قريب ، وهو يشعر بأن حصول المنفى بها يكون بعد مدة ، وهذا استعمال دل عليه الاستقراء واحتجوا له بقول النابغة :

أَزِفَ الترحُّلُ غيرَ أن ركابنا لما تَزُلْ برحالنا وكأنْ قدِ

فنفى بلما ثم قال وكأنْ قد أى وكأنه قد زالت .

والواو للحال أى أحسبتم دخول الجنة فى حالة انتفاء ما يُترقب حصوله لكم من مس البأساء والضراء فإنكم لا تدخلون الجنة ذلك الدخول السالم من المحنة إلا إذا تحملتم ما هو من ذلك القبيل .

والإتيان مجاز فى الحصول ، لأن الشىء الحاصل بعد العدم يجعل كأنه أتى من مكان بعيد .

والمثَل : المشابه فى الهيئة والحالة كما تقدم فى قوله تعالى « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا ».

والذين خلَوْا: هم الأمم الذين مضوا وانقرضوا وأصل خَلَوْا: خلَا منهم المكان فبولغ فى إسناد الفعل فأسند إليهم ما هو من صفات مكانهم .

و«من قبلكم» متعلق بخلوا لمجرد البيان وقصد إظهار الملابسة بين الفريقين .

والمس حقيقته : اتصال الجسم بجسم آخر وهو مجاز فى إصابة الشىء وحلوله، فمنه مس الشيطان أى حلول ضُر الجِنة بالعقل ، ومسُّ سَقر : ما يصيب من نارها ، ومسَّه الفقر والضر : إذا حل به ، وأكثر ما يطلق فى إصابة الشر قال تعالى « وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه ـ وإذا مس الإنسان الضر دعانا ـ وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض ـ ولا تمسوها بسوء» فالمعنى هنا: حلت بهم البأساء والضراء .

وقد تقدم القول فى البأساء والضراء عند قوله تعالى «والصّٰبرين فى البأساء والضراء».

وقوله «وزُلزلوا» أى أزعجوا أو اضطربوا ، وإنما الذى اضطرب نظام معيشتهم قال تعالى « هنالك ابتُلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا » ، والزلزلة تحرك الجسم من مكانه بشدة ، ومنه زلزال الأرض ، فوزن زلزل فُعفِل ، والتضعيف فيه دال على تكرر الفعل كما قال تعالى « فكبكبوا فيها » وقالوا لَمْلَم بالمكان إذا نَزل به نزولَ إقامة .

وحتى غاية للمس والزلزالِ ، أى بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول عندها الرسول والذين معه متى نصر الله .

ولما كانت الآية مخبرة عن مسٍّ حل بمن تقدم من الأمم ومنذرة بحلول مثله بالمخاطَبين وقت نزول الآية ، جاز فى فعل يَقُول أن يعتبر قولَ رسول أمة سابقة أى زلزلوا حتى يقول رسول المزلزَلين فـ (أل) للعهد ، أو حتى يقول كلُّ رسول لأمة سبقت فتكون (أل) للاستغراق ، فيكون الفعل محكيا به تلك الحالة العجيبة فيرفَع بعد حتى ؛ لأن الفعل المراد به الحال يكون مرفوعا ، وبرفعِ الفعل قرأ نافع وأبو جعفر ، وجاز فيه أن يعتبر قول رسول المخاطَبين عليه السلام فألْ فيه للعهد والمعنى : وزلزلوا وتزلزلون مثلهم حتى يقولَ الرسول فيكون الفعل منصوبا ؛ لأن القول لمَّا يقعْ وقتئذ ، وبذلك قرأ بقية العشرة ، فقراءة الرفع أنسب بظاهر السياق وقراءة النصب أنسب بالغرض المسوق له الكلام ، وبكلتا القراءتين يحصل كلا الغرضين .

ومتى استفهام مستعمل فى استبطاء زمان النصر .

وقوله « ألا إن نصر الله قريب » كلام مستأنف بقرينة افتتاحه بألَا ، وهو بشارة من الله تعالى للمسلمين بقرب النصر بعد أن حصل لهم من قوارع صدر الآية ما ملأ القلوب

رُعبا ، والقصد منه إكرام هذه الأمة بأنها لا يبلغ ما يمسها مبلغ ما مس من قبلها . وإكرامٌ للرسول صلى الله عليه وسلم بألا يحتاج إلى قول ما قالته الرسل قبله من استبطاء نصر الله بأن يجيء نصر الله لهاته الأمة قبل استبطائه ، وهذا يشير إلى فتح مكة .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ 215

استئناف ابتدائي لابتداء جواب عن سؤال سأله بعض المسلمين النبيء صلى الله عليه وسلم روى الواحدي عن ابن عباس أن السائل عَمْرو بن الجَمُوح الأنصاري ، وكان ذا مال فقال يارسول الله : بماذا يُتصدق وعلى مَن يُنْفَق ، وقال ابن عطية ، السائلون هم المؤمنون يعني أنه تكرر السؤال عن تفصيل الإنفاق الذي أمروا به غير مرة على الإجمال ، فطلبوا بيان من ينفق عليهم وموقع هذه الآية في هذا الموضع إما لأن نزولها وقع عقب نزول التي قبلها وإما لأمر بوضعها في هذا الموضع جمعا لطائفة من الأحكام المفتتحة بجملة « يسألونك » وهي ستة أحكام ، ثم قد قيل إنها نزلت بعد فرض الزكاة ، فالسؤال حينئذ عن الإنفاق المتطوع به وهي محكمة وقيل نزلت قبل فرض الزكاة فتكون بيانا لمصارف الزكاة ثم نسخت بآية « إنما الصدقَـٰتُ للفقراء والمسـٰكين » الآية في سورة براءة ، فهو بتخصيص لإخراج الوالدين والأقربين واليتامى ، وإن كانوا من غير الأصناف الثمانية المذكورة في آية براءة .

وماذا استفهام عن المنفق (بفتح الفاء) ومعنى الاستفهام عن المنفق السؤال عن أحواله التي يقع بها موقع القبول عند الله ، فإن الإنفاق حقيقة معروفة في البشر وقد عرفها السائلون في الجاهلية .

فكانوا في الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى الندامى وينفقون في الميسر ، يقولون فلان يتمم أيساره أي يدفع عن أيساره أقساطهم من مال المقامرة ويتفاخرون بإتلاف المال .

فسألوا في الإسلام عن المعتدّ به من ذلك دون غيره ، فلذلك طابق الجوابُ السؤال إذ أجيب : قل ماأنفقتم من خير فللوالدين والأقربين ، فجاء ببيان مصارف الإنفاق الحق وعرف هذا الجنس بمعرفة أفراده ، فليس في هذا الجواب ارتكاب الأسلوب الحكيم كما قيل ، إذ لا يعقل

أن يسألوا عن المال المنفق بمعنى السؤال عن النوع الذى ينفق من ذهب أم من ورق أم من طعام ، لأن هـذا لا تتعلق بالسؤال عنه أغراض العقلاء ، إذ هم يعلمون أن المقصد من الإنفاق إيصال النفع للمنفق عليه ، فيتعين أن السؤال عن كيفيات الإنفاق ومواقعه ، ولا يريبكم فى هذا أن السؤال هنا وقع بما وهى يسأل بها عن الجنس لا عن العوارض ، فإن ذلك اصطلاح منطقى لتقريب ما ترجموه من تقسيمات مبنية على اللغة اليونانية وأخذ به السكاكى ، لأنه يحفل باصطلاح أهل المنطق وذلك لا يشهد له الاستعمال العربى .

والخير : المال كما تقدم فى قوله تعالى « إن ترك خيرا » فى آية الوصية .

و«ما أنفقتم» شرط ، ففعل(أنفقتم)مراد به الاستقبال كما هو مقتضى الشرط، وعبر بالماضى لإظهار الرغبة فى حصول الشرط فينزل كالحاصل المتقرر .

واللام فى(للوالدين)للمِلْك ، بمعنى الاستحقاق أى فالحقيق به الوالدان أى إن تنفقوا فأنفقوا للوالدين أو أعطوا للوالدين ، وقد تقدم بيانهم فى قوله تعالى « وءاتى المالَ على حبه ذوى القربى» الآية .

والآية دالة على الأمر بالإنفاق على هؤلاء والترغيب فيه ، وهى فى النفقة التى ليست من حق المال أعنى الزكاة ولا هى من حق الذات من حيث إنها ذات كالزوجة ، بل هـذه النفقة التى هى من حق المسلمين بعضهم على بعض لكفاية الحاجة وللتوسعة وأولى المسلمين بأن يقوم بها أشدهم قرابة بالمعوزين منهم ، فمنها واجبة كنفقة الأبوين الفقيرين والأولاد الصغار الذين لا مال لهم إلى أن يقدروا على التكسب أو ينتقل حق الإنفاق إلى غير الأبوين ، وذلك كله بحسب عادة أمثالهم ، وفى تحديد القربى الموجبة للإنفاق خلاف بين الفقهاء .

فليست هاته الآية بمنسوخة بآية الزكاة ، إذ لا تعارض بينهما حتى يحتاج للنسخ وليس فى لفظ هاته الآية ما يدل على الوجوب حتى يظن أنها نزلت فى صدقة واجبة قبل فرض الزكاة ، وابن السبيل هو الغريب عن الحى المار فى سفره، ينفق عليه ما يحتاج إليه .

وقوله « وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم » تذييل والمقصود من قوله «فإن الله به عليم» الكناية عن الجزاء عليه ، لأن العليم القدير إذا امتثل أحد لأمره لا يحول بينه وبين جزائه عليه حائل .

وشمل عمومُ وما تفعلوا من خير الأفعالَ الواجبة والمتطوع بها فيعم النفقات وغيرها .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 216

المناسبة أن القتال من البأساء التى فى قوله « ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء » فقد كلفت به الأمم قبلنا، فقد كلفت بنو إسرائيل بقتال الكنعانيين مع موسى عليه السلام، وكلفوا بالقتال مع طالوت وهو شاول مع داود، وكلف ذو القرنين بتعذيب الظالمين من القوم الذين كانوا فى جهة المغرب من الأرض.

ولفظ كتيب عليكم من صيغ الوجوب وقد تقدم فى آية الوصية، وأل فى القتال للجنس، ولا يكون القتال إلا للأعداء فهو عام عموما عرفيا، أى كتب عليكم قتال عدو الدين.

والخطاب للمسلمين، وأعداؤهم يومئذ المشركون، لأنهم خالفوهم فى الدين وآذوا الرسول والمؤمنين، فالقتال المأمور به هو الجهاد لإعلاء كلمة الله، وقد كان النبيء صلى الله عليه وسلم غير مأذون فى القتال فى أول ظهور الإسلام، ثم أذن له فى ذلك بقوله تعالى « أذن للذين يُقَـٰتَلون بأنهم ظُلموا »، ثم نزلت آية قتال المبادئين بقتال المسلمين فى قوله تعالى « وقَـٰتلوا فى سبيل الله الذين يُقَـٰتلونكم » كما تقدم آنفا.

هذه الآية نزلت فى واقعة سرية عبدالله بن جَحش كما يأتى، وذلك فى الشهر السابع عشر من الهجرة، فالآية وردت فى هـذه السورة مع جملة التشريعات والنظم التى حوتها كقوله: كتب عليكم الصيام، كتب عليكم القصاص، كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت.

فعلى المختار يكونُ قوله: كتب عليكم القتال» خبرا عن حكم سبق لزيادة تقريره ولينتقل منه إلى قوله: «وهو كُره لكم» الآية، أو إعادة لإنشاء وجوب القتال زيادة فى تأكيده، أو إنشاءً أُنُفاً لوجوب القتال إن كانت هذه أول آية نزلت فى هذا المعنى بناء على أن قوله تعالى « أُذِن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا » إذْن فى القتال وإعداد له وليست بموجبة له.

وقوله: وهو كره لكم»، حال لازمة وهى يجوز اقترانها بالواو، ولك أن تجعلها جملة ثانية معطوفة على جملة: كُتب عليكم القتال»، إلا أن الخبر بهذا لما كان معلوما للمخاطبين

تعين أن يكون المراد من الإخبار لازم الفائدة ، أعنى كتبناه عليكم ونحن عالمون أنه شاق عليكم ، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بعد هذا : والله يعلم وأنتم لا تعلمون».

والكره بضم الكاف : الكراهية ونفرة الطبع من الشيء ومثله الكَره بالفتح على الأصح ، وقيل : الكُره بالضم المشقة ونفرة الطبع ، وبالفتح هو الإكراه وما يأتى على الإنسان من جهة غيره من الجبر على فعل مَّا بأذى أو مشقة ، وحيث قُرئ بالوجهين هنا وفى قوله تعالى « حملته أمه كرها ووضعته كرها » ولم يكن هنا ولا هنا لك معنى للإكراه تعين أن يكون بمعنى الكراهية وإباية الطبع كما قال الحماسى العُقَيلى :

بكُره سراتنا يا آل عمرو نُغاديكم بمُرْهَفَة النِّصَال

رووه بضم الكاف و بفتحها .

على أن قوله تعالى بعد ذلك « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » الوارد مورد التذييل : دليل على أن ما قبله مصدر بمعنى الكراهية ليكون جزئيا من جزئيات أن تكرهوا شيئا .

وقد تمحل صاحب الكشاف لحمل المفتوح فى هذه الآية والآية الأخرى على المجاز . وقرره الطيبي والتفتازانى بما فيه تكلف ، وإذ هو مصدر فالإخبار به مبالغة فى تمكن الوصف من المخبر عنه كقول الخنساء :

* فإنما هى إقْبَالٌ وإدْبَار *

أى تُقبل وتُدبر ، وقيل: الكُره اسم للشيء المكروه كالخبز .

فالقتال كريه للنفوس ، لأنه يحول بين المقاتل وبين طمأنينته ولذَّاته ونومه وطعامه وأهله وبيته ، ويلجيءُ الإنسان إلى عداوة من كان صاحبه ويعرضه لخطر الهلاك أو ألم الجراح، ولكن فيه دفع المذلَّة الحاصلة من غلبة الرجال واستضعافهم ، وفى الحديث (لا تَمَنَّوْا لِقَاءَ العدوّ فإذا لقيتم فاصبروا) ، وهو إشارة إلى أن القتال من الضرورات التى لا يحبها الناس إلا إذا كان تركها يفضى إلى ضر عظيم قال العُقَيلى :

ونَبكِي حينَ نَقْتُلُكم عليكم ونَقتلكم كأنَّا لا نُبالي

ومعلوم أن كراهية الطبع الفعلَ لا تنافى تلقى التكاليف به برضا لأن أكثر التكاليف لا يخلو عن مشقة .

ثم إن كانت الآية خبرا عن تشريع مضى ، يحتمل أن تكون جملة « وهو كره » حكاية لحالة مضت وتلك فى أيام قلة المسلمين فكان إيجاب القتال ثقيلا عليهم ، وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لعشرة من المشركين أعدائهم ، وذلك من موجبات كراهيتهم القتال، وعليه فليس يلزم أن تكون تلك الكراهية باقية إلى وقت نزول هذه الآية، فيحتمل أن يكون نزلت فى شأن صلح الحديبية وقد كانوا كَرِهوا الصلح واستحبوا القتال ، لأنهم يومئذ جيش كثير فيكون تذكيرا لهم بأن الله أعلم بمصالحهم، فقد أوجب عليهم القتال حين كانوا يكرهونه وأوجب عليهم الصلح فى وقت أحبوا فيه القتال، فحذف ذلك لقرينة المقام، والمقصود الإفضاء إلى قوله « وعسىٰ أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم » لتطمئن أنفسهم بأن الصلح الذى كرهوه هو خير لهم، كما تقدم فى حوار عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبى بكر ، ويكون فى الآية احتباك ، إذ الكلام على القتال، فتقدير السياق كتب عليكم القتال وهو كره لكم ومنعتم منه وهو حِبٌّ لكم ، وعسى أن تكرهوا القتال وهو خير لكم وعسى أن تحبوه وهو شر لكم ، وإن كانت الآية إنشاء تشريع فالكراهية موجودة حين نزول الآية فلا تكون واردة فى شأن صلح الحديبية ، وأول الوجهين أظهرها عندى ليناسب قوله عقبه : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه .

وقوله « وعسىٰ أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم » تذييل احتيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ عن قوله : كتب عليكم القتال وهو كُره لكم ، لأنه إذا كان مكروها فكان شأن رحمة الله بخلقه ألا يكتبه عليهم فذيل بهذا لدفع ذلك .

وجملة ,,وعسى،،: معطوفة على جملة ,,كتب عليكم القتال،، وجملة ,,وهو خير لكم،،: حالية من شيئا على الصحيح من مجىء الحال من النكرة ، وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله والمؤمنين ، وإن كان سبحانه غنيا عن البيان والتعليل ، لأنه يأمر فيُطاع . ولكن فى بيان الحكمة تخفيفا من مشقة التكليف ، وفيه تعويد المسلمين بتلقى الشريعة معللة مذللة فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد ، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ يكره الطبع شيئا وفيه نفعه وقد يحب شيئا وفيه هلاكه ، وذلك باعتبار العواقب والغايات،

فإن الشيء قد يكون لذيذا ملائما ولكن ارتكابه يفضى إلى الهلاك ، وقد يكون كريها منافرا وفى ارتكابه صلاح .

وشأن جمهور الناس الغفلة عن العاقبة والغاية أو جهلهما ، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب .

فإن قلت : ما الحكمة فى جعل أشياء كثيرةٍ نافعةٍ مكروهةً ، وأشياء كثيرةٍ ضارةٍ محبوبةً ، وهلا جعل الله تعالى النَّافعَ كلَّه محبوبا والضار كلَّه مكروها فتنساقَ النفوسُ للنافع باختيارها وتجتنب الضار كذلك فنُكفى كلفة مسألة الصلاح والأصلح التى تناظر فيها الأشعرى مع شيخه الجبائى وفارق الأشعرى من أجلها نحلة الاعتزال ؟ قلت : إن حكمة الله تعالى بنت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الذوات والصفات والأحداث ، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خَلْقِه الإنسانَ صالحا للأمرين وأراه طريق الخير والشر كما قدمناه عند قوله تعالى « كان الناس أُمَّةً وَاحدة » ، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كَوَّنه الله لتكون آلة لحمل ناس على اتباع النافع كما قال تعالى « فيه بأسٌ شديد ومنافعُ للناس » ، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود المتضادات ، وجعل الكمال الإنسانى حاصلا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه ، بحيث إذا اختلت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقيةُ الصفات النافعة منه أو اضمحلت ، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتِبُ النفوس فى هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه ، فاكتسب الناس وضيعوا وضروا ونفعوا فكثر الضار وقل النافع بما كَسَبَ الناسُ وفعلوا قال تعالى « قل لا يستوى الخبيث والطيِّب ولو أَعجبك كثرة الخبيث » .

وكما صارت الذوات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة المنال، وأُحيطت عزتها ونفاستها بصعوبة منالها على البشر وبما يحف بها من الخطر والمتاعب ، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتِبُ الكمال ولم يقع التنافس بين الناس فى تحصيل الفضائل واقتحام المصاعب لتحصيلها قال أبو الطيب :

ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبرِ الفتى لولا لقاء شَعُوب

فهذا سبب صعوبة الكمالات على النفوس .

ثم إن الله تعالى جعل نظام الوجود فى هذا العالم بتولد الشىء من بين شيئين وهو المعبر عنه بالازدواج ، غير أن هذا التولد يحصل فى الذوات بطريقة التولد المعروفة قال تعالى « ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين » وأما حصوله فى المعانى ، فإنما يكون بحصول الصفة من بين معني صفتين أخريين متضادتين تتعادلان فى نفس فينشأ عن تعادلهما صفة ثالثة .

والفضائل جعلت متولدة من النقائص ؛ فالشجاعةُ من التهور والجبنِ ، والكرمُ من السرف والشح ، ولا شك أن الشىء المتولد من شيئين يكون أقل مما تولد منه ، لأنه يكون أقل من الثلث ، إذ ليس كلما وجد الصفتان حصل منهما تولد صفة ثالثة ، بل حتى يحصل التعادل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين وذلك عزيز الحصول ولا شك أن هاته الندرة قضت بقلة اعتياد النفوس هاته الصفات ، فكانت صعبة عليها لقلة اعتيادها إياها .

ووراء ذلك فالله حدد للناس نظاما لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيما خلقت لأجله ، فالتبعة فى صورة استعمالها على الإنسان وهذا النظام كله تهيئة لمراتب المخلوقات فى العالم الأبدى عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال « الدنيا مزرَعة الآخرة » وبهذا تكمل نظرية النقض الذى نقض به الشيخ الأشعرى على شيخه الجبائى أصلهم فى وجوب الصلاح والأصلح فيكون بحث الأشعرى نقضا وكلامنا هذا سَنَدا وانقلابا إلى استدلال .

وجملة «والله يعلم وأنتم لا تعلمون» تذييل للجميع ، ومفعولا (يعلم) و(تعلمون) محذوفان دل عليهما ما قبله أى والله يعلم الخير والشر وأنتم لا تعلمونهما ، لأن الله يعلم الأشياء على ما هى عليه والناس يشتبه عليهم العلم فيظنون الملائم نافعا والمنافر ضارا .

والمقصود من هذا تعليم المسلمين تلقى أمر الله تعالى باعتقاد أنه الصلاح والخير ، وأن ما لم تتبين لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فنطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندركها ، لنفرع عليها ونقيس ويدخل تحت هذا مسائل مسالك العلة ، لأن الله تعالى لا يجرى أمره ونهيه إلا على وفق علمه .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ﴾

من أهم تفاصيل الأحوال فى القتال الذي كتب على المسلمين فى الآية قبل هذه ، أن يعلموا ما إذا صادف القتال بينهم وبين المشركين الأشهرَ الُحرمَ إذ كان محجرا فى العرب من عهد

قديم ، ولم يذكر الإسلام إبطال ذلك الحجر ؛ لأنه من المصالح قال تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهرَ الحرام » فكان الحال يبعث على السؤال عن استمرار حرمة الشهر الحرام فى نظر الإسلام .

روى الواحدى فى أسباب النزول عن الزهرى مرسلا وروى الطبرى عن عروة بن الزبير مرسلا ومطوّلا ، أن هذه الآية نزلت فى شأن سَرِيَّة عبد الله بن جَحْش، فإن النبىء صلى الله عليه وسلم أرسله فى ثمانية من أصحابه يتلقّى عيرا لقريش ببطن نَخْلَةَ فى جمادى الآخرة فى السنة الثانية من الهجرة ، فلقى المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وعلى العير عمرو بن الحضْرَمِىّ ، فقتل رجل من المسلمين عَمْروا وأسر اثنين من أصحابه وهما عثمان بن عبد الله بن المغيرة والحكم بن كيسان وفر منهم نوفل بن عبد الله بن المغيرة وغنم المسلمون غنيمة ، وذلك أول يوم من رجب وهم يظنونه من جمادى الآخرة ، فعظم ذلك على قريش وقالوا: استحل محمد الشهر الحرام وشنعوا ذلك فنزلت هذه الآية . فقيل: إن النبىء صلى الله عليه وسلم رد عليهم الغنيمة والأسيرين، وقيل: رد الأسيرين وأخذ الغنيمة .

فإذا صح ذلك كان نزول هذه الآية قبل نزول آية « كُتب عليكم القتال وهو كره لكم» وآية «وقَاتلوا فى سبيل الله الذى يُقَاتلونكم» بمدة طويلة فلما نزلت الآيتان بعد هذه ، كان وضعهما فى التلاوة قبلها بتوقيف خاص لتكون هذه الآية إكمالا لما اشتملت عليه الآيتان الأخريان ، وهذا له نظائر فى كثير من الآيات باعتبار النزول والتلاوة .

والأظهر عندى أن هذه الآية نزلت بعد الآية التى قبلها وأنها تكملة وتأكيد لآية « الشهرُ الحرامُ بالشهر الحرام » .

والسؤال المذكور هنا هو سؤال المشركين النبىء عليه الصلاة والسلام يوم الحديبية ، هل يقاتل فى الشهر الحرام كما تقدم عند قوله تعالى « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .

وهذا هو المناسب لقوله هنا « وصد عن سبيل الله إلخ » ، وقيل: سؤال المشركين عن قتال سرية عبد الله بن جحش .

فالجملة استئناف ابتدائى ، وردت على سؤال الناس عن القتال فى الشهر الحرام ومناسبة موقعها عقب آية كتب عليكم القتال ظاهرة .

والتعريف فى الشهر الحرام تعريف الجنس ، ولذلك أحسن إبدال النكرة منه فى قوله:

قتال فيه ، وهو بدل اشتمال فيجوز فيه إبدال النكرة من المعرفة ، بخلاف بدل البعض على أن وصف النكرة هنا بقوله فيه يجعلها فى قوة المعرفة .

فالمراد بيان حكم أيّ شهر كان من الأشهر الحرم وأيّ قتال ، فإن كان السؤال إنكاريا من المشركين فكون المراد جنس هذه الأشهر ظاهر ، وإن كان استفسارا من المسلمين فكذلك ، ومجرد كون الواقعة التى تسبب عليها السؤال وقعت فى شهر معين لا يقتضى تخصيص السؤال بذلك الشهر ، إذ لا يخطر ببال السائل بل المقصود السؤال عن دوام هذا الحكم المتقرر عندهم قبل الإسلام وهْوَ لا يختص بشهر دون شهر .

وإنما اختير طريق الإبدال هنا ـ وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال فى الشهر الحرام ـ لأَجل الاهتمام بالشهر الحرام تنبيها على أن السؤال لأجل الشهر أيقع فيه قتال ؟ لَا لأَجل القتال هل يقع فى الشهر وهما متآيلان ، لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام ، وهذه نكتة لإبدال عطفِ البيان تنفع فى مواقع كثيرة ، على أن فى طريق بدل الاشتمال تشويقا بارتكاب الإجمال ثم التفصيل ، وتنكير قتال مراد به العموم ، إذ ليس المسؤول عنه قتالا معينا ولا فى شهر معين ، بل المراد هذا الجنس فى هذا الجنس .

و (فيه) ظرف صفة لقتال مخصصة له .

وقوله « قل قتال فيه كبير » إظهار لفظ القتال فى مقام الإضمار ليكون الجواب صريحا حتى لا يتوهم أن الشهر الحرام هو الكبير ، وليكون الجواب على طبق السؤال فى اللفظ ، وإنما لم يعرف لفظ القتال ـ ثانيا باللام مع تقدم ذكره فى السؤال ، لأنه قد استغنى عن تعريفه باتحاد الوصفين فى لفظ السؤال ولفظ الجواب وهو ظرف (فيه) ، إذ ليس المقصود من تعريف النكرة باللام إذا أعيد ذكرها إلا التنصيصَ على أن المراد بها تلك الأولى لا غيرها ، وقد حصل ذلك بالوصف المتحد ، قال التفتازانى : فالمسؤول عنه هو المجاب عنه وليس غيره كما توهم بناء على أن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، لأن هذا ليس بضربة لازم يريد أن ذلك يتبع القرائن .

والجواب تشريع إن كان السؤال من المسلمين ، واعترافٌ وإبكات إن كان السؤال إنكارا من المشركين ، لأنهم توقعوا أن يجيبهم بإباحة القتال فيثوِّروا بذلك العرب ومن فى قلبه مرض .

والكبير فى الأصل هو عظيم الجثة من نوعه ، وهو مجاز فى القوى والكثير والمسن والفاحش ، وهو استعارة مبنية على تشبيه المعقول بالمحسوس ، شبه القوى فى نوعه بعظيم الجثة فى الأفراد ، لأنه مألوف فى أنه قوى ، وهو هنا بمعنى العظيم فى المآثم بقرينة المقام ، مثل تسمية الذنبِ كبيرة ، وقول النبيء صلى الله عليه وسلم (وما يعذَّبان فى كبير وإنه لكبير) الحديثَ .

والمعنى أن القتال فى الأشهر الحرم إثم كبير ، فالنكرة هنا للعموم بقرينة المقام ، إذ لا خصوصية لقتال قوم دون آخرين، ولا لقتل فى شهر دون غيره ، لاسيما ومطابقة الجواب للسؤال قد أكدت العموم ، لأن المسؤول عنه حُكْم هذا الجنس وهو القتال فى هذا الجنس وهو الشهر الحرام من غير تفصيل، فإن أجدر أفراد القتال بأن يكون مباحا هو قتالنا المشركين ومع ذلك فهو المسؤول عنه وهو الذى وقع التحرج منه ، أما تقاتل المسلمين فلا يختص إثمه بوقوعه فى الشهر الحرام ، وأما قتال الأمم الآخرين فلا يخطر بالبال حينئذ .

والآية دليل على تحريم القتال فى الأشهر الحُرم وتقرير لما لتلك الأشهر من الحرمة التى جعلها الله لها منذ زمن قديم ، لعله من عهد إبراهيم عليه السلام فإن حرمة الزمان تقتضى ترك الإثم فى مُدَّته .

وهذه الأشهر هى زمن للحج ومقدماته وخواتمه وللعمرة كذلك فلو لم يحرم القتال فى خلالها لتعطل الحج والعمرة ، ولذلك أقرها الإسلام أيام كان فى بلاد العرب مشركون لفائدة المسلمين وفائدة الحج ، قال تعالى: جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام» الآية .

وتحريم القتال فى الشهر الحرام قد خصص بعد هذه الآية ثم نسخ، فأما تخصيصه فبقوله تعالى « ولا تقَاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يُقَاتلوكم فيه ـ إلى قوله ـ الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمَاتُ قصاص » .

وأما نسخه فبقوله تعالى « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر ـ إلى قوله ـ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» فإنها صرحت بإبطال العهد الذى عاهد المسلمون المشركين على الهدنة ، وهو العهد الواقع فى صلح الحديبية ؛ لأنه لم يكن عهدا مؤقتا بزمن معين ولا بالأبد ، ولأن المشركين نكثوا أيمانهم

كما فى الآية الأخرى « ألا تُقَاتِلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول » . ثم إن الله تعالى أَجَّلهم أجلا وهو انقضاء الأشهر الحرم من ذلك العام وهو عام تسعة من الهجرة فى حجة أبى بكر بالناس ، لأن تلك الآية نزلت فى شهر شوال وقد خرج المشركون للحج فقال لهم « فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر» فآخرها آخر المحرم من عام عشرة من الهجرة ، ثم قال « فإذا انسلخ الأشهر الحرم » أى تلك الأشهر الأربعة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فنسخ تحريم القتال فى الأشهر الحرم ، لأن المشركين جمع معرف بلام الجنس وهو من صيغ العموم وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة على التحقيق ، ولذلك قاتل النبىء صلى الله عليه وسلم ثقيفا فى شهر ذى القعدة عقب فتح مكة كما فى كتب الصحيح .

وأغزى أبا عامر إلى أَوْطَاسَ فى الشهر الحرام ، وقد أجمع المسلمون على مشروعية الغزو فى جميع أشهر السنة يغزون أهل الكتاب وهم أولى بالحرمة فى الأشهر الحرم من المشركين .

فإن قلت : إذا نُسخ تحريم القتال فى الأشهر الحرم فما معنى قول النبىء صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « إن دِماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حَرام كحُرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا » فإن التشبيه يقتضى تقرير حُرمة الأشهر . قلت : إن تحريم القتال فيها تَبَعٌ لتعظيمها وحرمتها وتنزيهها عن وقوع الجرائم والمظالم فيها فالجريمة فيها تعد أعظم منها لو كانت فى غيرها .

والقتال الظلمُ محرم فى كل وقت ، والقتال لأجل الحق عبادة فنُسخ تحريم القتال فيها لذلك وبقيت حرمة الأشهر بالنسبة لبقية الجرائم .

وأحسن من هذا أن الآية قررت حرمة القتال فى الأشهر الحرم لحكمة تأمين سبل الحج والعمرة ، إذ العمرة أكثرها فى رجب ولذلك قال « قتال فيه كبير » واستمر ذلك إلى أن أبطل النبىء صلى الله عليه وسلم الحجَّ على المشركين فى عام حجة أبى بكر بالناس ؛ إذ قد صارت مكة بيد المسلمين ودخل فى الإسلام قريش ومعظم قبائل العرب والبقية منعوا من زيارة مكة ، وأن ذلك كان يقتضى إبطال تحريم القتال فى الأشهر الحرم ؛ لأن تحريمه فيها لأجل تأمين سبيل الحج والعمرة .

وقد تعطل ذلك بالنسبة للمشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم ، إذ قتال الظلم محرم فى كل زمان وقتال الحق يقع فى كل وقت ما لم يشغل عنه شاغل مثل الحج ، فتسميته

نسخا تسامح، وإنما هو انتهاء مورد الحكم، ومثل هذا التسامح فى الأسماء معروف فى كلام المتقدمين، ثم أسلم جميع المشركين قبل حجة الوداع وذكر النبىء صلى الله عليه وسلم حرمة الأشهر الحرم فى خطبته، وقد تعطل حينئذ العمل بحرمة القتال فى الأشهر الحرم، إذ لم يبق مشرك يقصد الحج .

فمعنى نسخ تحريم القتال فى الأشهر الحرم أن الحاجة إليه قد انقضت كما انتهى مصرف المؤلَّفة قلوبهم من مصارف الزكاة بالإجماع لانقراضهم .

﴿ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾

إنحاء على المشركين وإظهار لظلمهم بعد أن بكّتهم بتقرير حرمة الأشهر الحرم الدال على أن ما وقع من أهل السرية من قتل رجل فيه كان عن خطأ فى الشهر أو ظن سقوط الحرمة بالنسبة لقتال العدو، فإن المشركين استعظموا فعلا واستنكروه وهم يأتون ما هو أفظع منه، ذلك أن تحريم القتال فى الشهر الحرام ليس لذات الأشهر، لأن الزمان لا حرمة له فى ذاته وإنما حرمته تحصل بجعل الله إياه ذا حرمة، فحرمته تبع لحوادث تحصل فيه، وحرمة الأشهر الحرم لمراعاة تأمين سبيل الحج والعمرة ومقدماتهما ولواحقهما فيها، فلا جرم أن الذين استعظموا حصول القتال فى الشهر الحرام واستباحوا حرمات ذاتيَّة بصد المسلمين، وكفروا بالله الذى جعل الكعبة حراما وحرَّم لأجل حجها الأشهرَ الحرم، وأخرجوا أهل الحرم منه، وآذوهم، لأحْرِياء بالتحميق والمذمة، لأن هاته الأشياء المذكورة كلها محرمة لذاتها لا تبعا لغيرها .

وقد قال الحسن البصرى لرجل من أهل العراق جاء يسأله عن دم البعوض إذا أصاب الثوب هل ينجسه، وكان ذلك عقب مقتل الحسين بن علىّ رضى الله عنهما « عجبا لكم يا أهل العراق تستحلون دم الحسين وتسألون عن دم البعوض » .

ويحق التمثل هنا بقول الفرزدق :

أَتَغْضَبُ إنْ أُذْنَا قُتَيْبَةَ حُزَّتَا جِهارا ولم تغضَبْ لقتل ابن خازم

والمعنى أن الصد وما عطف عليه من أفعال المشركين أكبر إثما عند الله من إثم القتال في الشهر الحرام .

والعندية في قوله «عند الله»: عندية مجازية وهي عندية العلم والحكم .

والتفضيل في قوله «أكبر»: تفضيل في الإثم أي كل واحد من تلك المذكورات أعظم إثما.

والمراد بالصد عن سبيل الله : منع من يريد الإسلام منه ونظيره قوله تعالى « تُوعدون وتصدون عن سبيل الله مَن ءَامن به » .

والكفر بالله : الإشراك به بالنسبة للمشركين وهم أكثر العرب، وكذلك إنكار وجوده بالنسبة للدهريين منهم ، وتقدم الكلام عن الكفر وضابطه عند قوله تعالى « إن الذين كفروا سواءٌ عليهم » إلخ .

وقوله « بِه » الباء فيه لتعدية (كُفْر) وليست للظرفية والضمير المجرور بالباء عائد إلى اسم الجلالة .

و (كُفر) معطوف على (صد) أي صد عن سبيل الله وكفر بالله أكبر من قتال الشهر الحرام وإن كان القتال كبيرا .

و (المسجد الحرام) معطوف على (سبيل الله) فهو متعلق بـ (صد) تبعا لتعلق متبوعه به .

واعلم أن مقتضى ظاهر ترتيب نظم الكلام أن يقال : وصدٌّ عن سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام وإخراجُ أهله منه أكبر عند الله ، نخولف مقتضى هذا النظم إلى الصورة التي جاءت الآية عليها ، بأن قُدم قوله (وكفر به) فجعل معطوفا على (صد) قبل أن يستوفيَ (صد) ما تعلق به وهو (والمسجدِ الحرام) فإنه معطوف على (سبيل الله) المتعلق بـ (صد) إذ المعطوف على المتعلِّق متعلِّقٌ فهو أولى بالتقديم من المعطوف على الاسم المتعلَّق به ، لأن المعطوف على المتعلَّق به أجنبي عن المعطوف عليه ، وأما المعطوف على المتعلِّق فهو من صلة المعطوف عليه ، والداعي إلى هذا الترتيب هو أن يكون نظم الكلام على أسلوب أدق من مقتضى الظاهر وهو الاهتمام بتقديم ما هو أفظع من جرائمهم ، فإن الكفر بالله أفظع من الصد عن المسجد الحرام ، فكان ترتيب النظم على تقديم الأهمِّ فالأهمِّ ، فإن الصد عن سبيل الإسلام يجمع مظالم كثيرة ؛ لأنه اعتداء على الناس في ما يختارونه لأنفسهم ، وجحد لرسالة رسول الله ، والباعث عليه انتصارهم لأصنامهم « أجعل الآلهة إلَهاً وَاحدا

إنَّ هٰذا لَشَىْءٌ عُجاب » فليس الكفر بالله إلا ركنا من أركان الصد عن الإسلام فلذلك قدم الصد عن سبيل الله ثم ثنّى بالكفر بالله ليفاد بدلالة المطابقة بعد أن دَلَّ عليه الصدُّ عن سبيل الله بدلالة التضمن ، ثم عد عليهم الصد عن المسجد الحرام ثم إخراج أهله منه .

ولا يصح أن يكون «والمسجد الحرام» عطفا على الضمير فى قوله (به) لأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام فإن الكفر يتعدى إلى ما يُعبد ومَا هو دين وما يتضمن دينا ، على أنهم يعظمون المسجد الحرام ولا يعتقدون فيه ما يسوغ أن يتكلف بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه المجاز .

وقوله « وإخراج أهله منه » أى إخراجَ المسلمين من مكة ؛ فإنهم كانوا حول المسجد الحرام ؛ لأن فى إخراجهم مظالم كثيرة فقد مرض المهاجرون فى خروجهم إلى المدينة ومنهم كثير من أصابته الحمى حتى رفعت من المدينة ببركة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، على أن التفضيل إنما تعلق بوقوع القتال فى الأشهر الحرم لا بنفس القتل فإن له حكما يخصه.

والأهل: الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ ، فمنه أهل الرجل عشيرته، وأهل البلد المستوطنون به ، وأهل الكرم المتصفون به ، وأراد به هنا المستوطنين بمكة وهم المسلمون ، وفيه إيماء إلى أنهم أحق بالمسجد الحرام ، لأنهم الذين اتبعوا ملة من بنى المسجد الحرام قال تعالى « وما كانوا أولياءه إنْ أولياؤه إلّا المتقون » .

وقوله « والفتنة أكبر من القتل » تذييل مسوق مساق التعليل ، لقوله « وإخراج أهله منه » ؛ وإذ قد كان إخراج أهل الحرم منه أكبر من القتل ؛ كان ما ذكر قبله من الصد عن الدِّين والكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر بدلالة الفحوى ، لأن تلك أعظم جرما من جريمة إخراج المسلمين من مكة .

والفتنة: التشغيب والإيقاع فى الحيرة واضطراب العيش فهى اسم شامل لما يعظم من الأذى الداخل على أحد أو جماعة من غيرهم ، وأريد بها هنا ما لقيه المسلمون من المشركين من المصائب فى الدين بالتعرض لهم بالأذى بالقول والفعل ، ومنعهم من إظهار عبادتهم، وقطيعتهم فى المعاملة ، والسخرية بهم والضرب المدمي والتمالىء على قتل الرسول صلى الله عليه وسلم والإخراج من مكة ومنع من أموالهم ونسائهم وصدهم عن البيت ، ولا يخفى أن مجموع ذلك أكبر من قتل المسلمين واحدا من رجال المشركين وهو عَمرو الحضرمى وأسرِهم رجلين منهم.

وأكبر أى أشد كِبَرًا أى قوة فى المحارم ، أى أكبر من القتل الذى هو فى الشهر الحرام كبير .

﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾

جملة معترضة دعا إلى الاعتراض بها مناسبة قوله « والفتنة أكبر من القتل » لما تضمنته من صدور الفتنة من المشركين على المسلمين وما تتضمنه الفتنة من المقاتلة التى تداولها المسلمون والمشركون

إذ القتال يشتمل على أنواع الأذى وليس القتل إلا بعض أحوال القتال ألا ترى إلى قوله تعالى « أُذِن للذين يُقَٰتَلون بأنهم ظُلموا » فسمى فعل الكفار مع المسلمين مقاتلة وسمى المسلمين مقاتَلين بفتح التاء ، وفيه إعلام بأن المشركين مضمرون غزو المسلمين ومستعدون له وإنما تأخروا عنه بعد الهجرة ، لأنهم كانوا يقاسون آثار سنى جدب فقوله ـ لا يزالون ـ وإن أشعر أن قتالهم موجود فالمراد به أسباب القتال ، وهو الأذى وإضمار القتال كذلك ، وأنهم إن شرعوا فيه لا ينقطعون عنه ، على أن صريح لا يزال الدلالة على أن هذا يدوم فى المستقبل ، و (حتى) للغاية وهى هنا غاية تعليلية . والمعنى : أن فتنتهم وقتالهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم .

وقوله « إن استطَٰعُوا » تعريض بأنهم لا يستطيعون رد المسلمين عن دينهم ، فموقع هذا الشرط موقع الاحتراس مما قد تُوهِمُه الغاية فى قوله « حتى يردُّوكم عن دينكم » ولهذا جاء الشرط بحرف (إن) المشعر بأن شرطه مرجو عدم وقوعه .

والرد : الصرف عن شىء والإرجاع إلى ما كان قبل ذلك، فهو يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما زاد على المفعول بإلى وعَن ، وقد حذف هنا أحد المتعلِّقين وهو المتعلق بواسطة إلى لظهور أنهم يقاتلونهم ليردوهم عن الإسلام إلى الشرك الذى كانوا عليه ، لأن أهل كل دين إذا اعتقدوا صحة دينهم حرصوا على إدخال الناس فيه قال تعالى « ولن ترضى عَنْك اليهود ولا النَّصَٰرى حتى تتبع ملتهم » ، وقال « ودُّوا لو تكفرون كما كفروا » .

وتعليق الشرط بإن للدلالة على أن استطاعتهم ذلك ولو فى آحاد المسلمين أمر مستبعدُ الحصول لقوة إيمان المسلمين فتكون محاولة المشركين ردَّ واحد من المسلمين عناء باطلا .

﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ 217

اعتراض ثان ، أو عطف على الاعتراض الذى قبله ، والمقصدُ منه التحذير ، لأنه لما ذكر حرص المشركين على رد المسلمين عن الإسلام وعقَّبه باستبعاد أن يصدر ذلك من المسلمين ، أعقبه بالتحذير منه ، وجيء بصيغة يرتدد وهى صيغة مطاوعة إشارة إلى أن رجوعهم عن الإسلام إن قُدر حصوله لا يكون إلا عن محاولة من المشركين فإن من ذاق حلاوة الإيمان لا يسهل عليه رجوعه عنه ومن عرف الحق لا يرجع عنه إلا بعناء ، ولم يلاحظ المفعول الثانى هنا ؛ إذ لا اعتبار بالدين المرجوع إليه وإنما نيط الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أىِّ دين ومن يومئذ صار اسم الردة لقبا شرعيا على الخروج من دين الإسلام وإن لم يكن فى هذا الخروج رجوع إلى دين كان عليه هذا الخارج .

وقوله (فَيَمُتْ) معطوف على الشرط فهو كشرط ثان .

وفعل حبِطَ من باب سمع ويتعدى بالهمزة ، قال اللغويون أصله من الحبط بفتح الباء وهو انتفاخ فى بطون الإبل من كثرة الأكل فتموت من ذلك ، فإطلاقه على إبطال الأعمال تمثيل ؛ لأن الإبل تأكل الخضر شهوة للشبع فيئول عليها بالموت ، فشبه حال من عمل الأعمال الصالحة لنفعها فى الآخرة فلم يجد لها أثرا بالماشية التى أكلت حتى أصابها الحبط ، ولذلك لم تقيد الأعمال بالصالحات لظهور ذلك التمثيل .

وحَبَطُ الأعمال: زوال آثارها المجعولة مرتبة عليها شرعا ، فيشمل آثارها فى الدنيا والثواب فى الآخرة وهو سر قوله « فى الدنيا والآخرة » .

فالآثار التى فى الدنيا هى ما يترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حُرمة الأنفس والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والدفن فى مقابر المسلمين .

وآثار العبادات وفضائل المسلمين بالهجرة والأُخُوَّة التى بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام وآثار الحقوق مثل حق المسلم فى بيت المال والعطاء وحقوق التوارث والتزويج فالولايات والعدالة وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فَلَنُحْيِيَنَّه حياة طيبة » .

وأما الآثار فى الآخرة فهى النجاة من النار بسبب الإسلام وما يترتب على الأعمال الصالحات من الثواب والنعيم

والمراد بالأعمال : الأعمال التى يتقربون بها إلى الله تعالى ويرجون ثوابها بقرينة أصل المادة ومقام التحذير ؛ لأنه لو بطلت الأعمال المذمومة لصار الكلام تحريضا ، وما ذكرت الأعمال فى القرآن مع حبطت إلا غير مقيدة بالصالحات اكتفاء بالقرينة .

وقوله « وأُوْلَـٰٓئِكَ أصحاب النار هم فيها خَٰلدون » عطف على جملة الجزاء على الكفر ، إذ الأمور بخواتمها ، فقد ترتب على الكفر أمران : بطلان فضل الأعمال السالفة ، والعقوبة بالخلود فى النار ، ولكون الخلود عقوبة أخرى أعيد اسم الإشارة فى قوله ,,وأولئك أصحاب النار،،.

وفى الإتيان باسم الإشارة فى الموضعين التنبيه على أنهم أحرياء بما ذكر بعد اسم الإشارة من أجل ما ذكر قبل اسم الإشارة .

هــذا وقد رتب حبط الأعمال على مجموع أمرين الارتداد والموت على الكفر ، ولم يقيد الارتداد بالموت عليه فى قوله تعالى « ومن يكفر بالإيمان فقط حبط عمله وهو فى الآخرة من الخاسرين » وقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين » وقوله « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وقد اختلف العلماء فى المرتد عن الإسلام إذا تاب من ردته ورجع إلى الإسلام ، فعند مالك وأبى حنيفة أن من ارتد من المسلمين ثم عاد إلى الإسلام وتاب لم ترجع إليه أعماله التى عملها قبل الارتداد فإن كان عليه نذور أو أيمان لم يكن عليه شىء منها بعد عودته إلى الإسلام ، وإن كان حج قبل أن يرتد ثم عاد إلى الإسلام استأنف الحج ولا يؤخذ بما كان عليه زمن الارتداد إلا ما لو فعله فى الكفر أخذ به .

وقال الشافعى إذا عاد المرتد إلى الإسلام عادت إليه أعماله كلها ماله وما عليه .

فأما حجة مالك فقال ابن العربى قال علماؤنا إنما ذكر الله الموافاة[1] شرطا ههنا ، لأنه عَلَّق الخلود فى النار عليها فمن أوفى على الكفر خلده الله فى النار بهذه الآية : ومن أَشرك

---

(١) الموافاة لقب عند قدماء المتكلمين أول من عبر به الشيخ الأشعري ومعناها الحالة التى يختم بها عمر الإنسان من إيمان أو كفر ، فالكافر عند الأشعرى من علم الله أنه يموت كافرا والمؤمن بالعكس وهي مأخوذة من إطلاق الموافاة على القدوم إلى الله تعالى أى رجوع روحه إلى عالم الأرواح .

حبط عمله بالآية الأخرى فهما آيتان مفيدتان لمعنيين وحكمين متغايرين اه يريد أن بين الشرطين والجوابين هنا توزيعا فقوله : «فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة» جواب لقوله : ومن يرتدد منكم عن دينه .

وقوله : « وأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ النار هم فيها خَـٰلِدون » جواب لقوله: فيمت وهو كافر ، ولعل فى إعادة «وأولئك» إيذانا بأنه جواب ثان ، وفى إطلاق الآى الأخرى عن التقييد بالموت على الكفر قرينة على قصد هذا المعنى من هذا القيد فى هذه الآية .

وفى هذا الاستدلال إلغاء لقاعدة حمل المطلق على المقيد ، ولعل نظر مالك فى إلغاء ذلك أن هذه أحكام ترجع إلى أصول الدين ولا يكتفى فيها بالأدلة الظنية ، فإذا كان الدليل المطلق يحمل على المقيد فى فروع الشريعة فلأنه دليل ظنى ، وغالب أدلة الفروع ظنية ، فأما فى أصول الاعتقاد فأخَذَ من كل آية صريحَ حكمها ، وللنظر فى هذا مجال ، لأن بعض ما ذكر من الأعمال راجع إلى شرائع الإسلام وفروعه كالحج .

والحجة للشافعى إعمال حمل المطلق على المقيد كما ذكره الفخر وصوبه ابن الفرس من المالكية .

فإن قلت فالعمل الصالح فى الجاهلية يقرره الإسلام فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام « أَسْلَمْتَ على ما أسلمتَ عليه من خير » ، فهل يكون المرتد عن الإسلام أقلَّ حالا من أهل الجاهليه .

فالجواب أن حالة الجاهلية قبل مجىء الإسلام حالة خُلُو عن الشريعة فكان من فضائل الإسلام تقريرها . وقد بنى على هذا خلاف فى بقاء حكم الصحبة للذين ارتدوا بعد النبىء صلى الله عليه وسلم ثم رجعوا إلى الإسلام مثل قُرة ابن هبيرة العامرى ، وعلقمة بن عُلاثة ، والأشعث بن قيس ، وعيينةَ بن حصن ، وعَمْرو بن معد يكرب ، وفى شرح القاضى زكريا على ألفية العراقى : وفى دخول من لقى النبىء صلى الله عليه وسلم مُسلما ثم ارتدَّ ثم أسلَم بعد وفاة الرسول فى الصحابة نظر كبير اه قال حُلولو فى شرح جمع الجوامع ولو ارتد الصحابى فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإيمان بعد وفاته جرى ذلك على الخلاف فى الردة ، هل تحبط العمل بنفس وقوعها أو إنما تحبطه بشرط الوفاة عليها ، لأن صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة عظيمة ، أما قبول روايته بعد عودته إلى الإسلام ففيها نظر ،

أما من ارتد فى حياة النبيء صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإسلام فى حياته وصَحِبه ففضل الصحبة حاصل له مثل عبد الله بن سعد بن أبى سَرْح .

فإن قلت : ما السر فى اقتران هذين الشرطين فى هذه الآية مع خلو بقية نظائرها عن ثانى الشرطين ، قلت : تلك الآى الأخر جاءت لتهويل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما فى آية ومن يكفر بالإيمان أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما فى آية « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وآية « لئن أشركت ليحبَطن عملك » فاقتصر فيها على ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان من حبْط الأعمال ، ومن الخسارة بإجمال ، أما هذه الآية فقد وردت عقب ذكر محاولة المشركين ومعالجتهم ارتدادَ المسلمين المخاطبين بالآية ، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد منهم أقرب ، لمحاولة المشركين ذلك بقتال المسلمين ، فذكر فيها زيادة تهويل وهو الخلود فى النار .

وكانت هذه الآية من دلائل النبوة ، إذ وقع فى عام الردة ، أن من بقي في قلبهم أثر الشرك حاولوا من المسلمين الارتدادَ وقاتلوهم على ذلك فارتد فريق عظيم وقام لها الصديق رضى الله عنه بعزمه ويقينه فقاتلهم فرجع منهم من بقى حياً ، فلولا هذه الآية لَأَيسوا من فائدة الرجوع إلى الإسلام وهى فائدة عدم الخلود فى النار .

وقد أشار العطف فى قوله « فيمت » بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية ، فتكون الآية بها دليلا على وجوب قتل المرتد ، وقد اختلف فى ذلك علماء الأمة فقال الجمهور يستتاب المرتد ثلاثة أيام ويسجن لذلك فإن تاب قبلت توبته وإن لم يتب قُتل كافرا وهذا قول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبه قال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه سواء كان رجلا أو امرأة ، وقال أبو حنيفة فى الرجل مثلَ قولهم ، ولم ير قتل المرتدة بل قال تسترق ، وقال أصحابه تحبس حتى تُسلم ، وقال أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وطاووس وعبيد الله بن عمر وعبد العزيز بن الماجشون والشافعي يقتل المرتد ولا يستتاب ، وقيل يستتاب شهرا وحجة الجميع حديث ابن عباس مَن بدل دينه فاقتلوه وفعلُ الصحابة فقد قاتل أبو بكر المرتدين وأحرق على السبائيَّة الذين ادَّعَوْا ألوهية علىّ ، وأجمعوا على أن المراد بالحديث مَن بدل دينه الذى هو الإسلامُ ، واتفق الجمهور على أن مَنْ

شاملة للذكر والأنثى إلا من شذ منهم وهو أبو حنيفة وابن شُبرمة والثورى وعطاء والحسن القائلون لا تُقتل المرأة المرتدة واحتجوا بنَهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فخصوا به عمومَ مَن بَدَّل دينه ، وهو احتجاج عجيب ، لأن هذا النهى وارد فى أحكام الجهاد، والمرأةُ من شأنها ألا تقاتل ، فإنه نهى أيضا عن قتل الرهبان والأحبار أفيقول هؤلاء : إن من ارتد من الرهبان والأحبار بعد إسلامه لا يقتل .

وقد شدد مالك وأبو حنيفة فى المرتد بالزندقة أى إظهار الإسلام وإبطان الكفر فقالا : يقتل ولا تقبل توبته إذا أُخذ قبل أن يأتى تائبا .

ومَن سبَّ النبيء صلى الله عليه وسلم قُتِل ولا تُقبل توبته .

هذا ، واعلم أن الردة فى الأصل هى الخروج من عقيدة الإسلام عند جمهور المسلمين ؛ والخروجُ من العقيدة وتركُ أعمال الإسلام عند الخوارج وبعض المعتزلة القائلين بكفر مرتكب الكبيرة ، ويدل على خروج المسلم من الإسلام تصريحه به بإقراره نصًّا أو ضمنا فالنص ظاهر ، والضمن أن يأتى أحد بلفظ أو فعل يتضمن ذلك لا يحتمل غيره بحيث يكون قد نص الله ورسوله أو أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا عن كافر مثل السجود للصنم ، والتردد إلى الكنائس بحالة أصحاب دينها .

وألحقوا بذلك إنكار ما علم بالضرورة مجىء الرسول به ، أى ما كان العلم به ضروريا قال ابن راشد فى الفائق «فى التكفير بإنكار المعلوم ضرورةً خلاف». وفى ضبط حقيقته أنظار للفقهاء محلها كتب الفقه والخلاف .

وحكمة تشريع قتل المرتد ــ مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل ــ أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادى على أنه لما خالط هذا الدينَ وجدَه غير صالح ووجد ما كان عليه قبلَ ذلك أصلحَ فهذا تعريض بالدين واستخفاف به ، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضى إلى انحلال الجامعة، فلو لم يُجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس ولا نجد شيئا زاجرا مثل توقع الموت، فلذلك جُعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد فى الدين إلا على بصيرة ، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه ، وليس هذا من الإكراه فى الدين المنفى بقوله تعالى

« لا إكراه فى الدين » على القول بأنها غير منسوخة ، لأن الإكراه فى الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول فى الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء فى الإسلام .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 218

قال الفخر : فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان ، أحدهما : أن عبد الله بن جحش قال: يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجرا أو ثوابا ؟ فنزلت هذه الآية؛ لأن عبد الله كان مؤمنا ومهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (يعنى فتحققت فيه الأوصاف الثلاثة) .

الثانى : أنه تعالى لما أوجب الجهاد بقوله « كُتب عليكم القتال » أَتبع ذلك بذكر من يقوم به اهـ ، والذى يظهر لى أن تعقيب ما قبلها بها من باب تعقيب الإنذار بالبشارة وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم فإن المهاجرين لم يرتد منهم أحد . وهذه الجملة معترضة بين آيات التشريع .

و (الذين هاجروا) هم الذين خرجوا من مكة إلى المدينة فرارا بدينهم، مشتق من الهَجْر وهو الفراق ، وإنما اشتق منه وزن المفاعلة للدلالة على أنه هجر نشأ عن عداوة من الجانبين فكل من المنتقِل والمنتقَل عنه قد هجر الآخر وطلب بُعده ، أو المفاعلة للمبالغة كقولهم : عافاك الله فيدل على أنه هجر قوما هَجرا شديدا ، قال عبدة بن الطيب :

إنَّ التى ضَرَبَتْ بيتاً مُهاجَرَةً   بكوفةِ الجند غَالت وُدَّها غول

والمجاهدة مفاعلة مشتقة من الجَهْد وهو المشقة وهى القتال لما فيه من بذل الُجهد كالمفاعلة للمبالغة ، وقيل : لأنه يضم جُهده إلى جُهد آخر فى نصر الدين مثل المساعدة وهى ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإعانة والقوة ، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكرير ، وقيل : لأن المجاهِد يبذل جهده فى قتال من يبذل جهده كذلك لقتاله فهى مفاعلة حقيقية .

و (فى) للتعليل .

و (سبيل الله) ما يوصل إلى رضاه وإقامةِ دينه ، والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية الإسلامية ، وكرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان فى تحقيق الرجاء .

وجيء باسم الإشارة للدلالة على أن رجاءهم رحمةَ الله لأجل إيمانهم وهجرتهم وجهادهم ، فتأكد بذلك ما يدل عليه الموصول من الإيماء إلى وجه بناء الخبر ، وإنما احتيج لتأكيده لأن الصلتين لما كانتا مما اشتهر بهما المسلمون وطائفة منهم صارتا كاللقب ؛ إذ يطلق على المسلمين يومئذ فى لسان الشرع اسم الذين آمنوا كما يطلق على مسلمى قريش يومئذ اسم المهاجرين فأكد قَصْدُ الدلالة على وجه بناء الخبر من الموصول .

والرجاء: ترقب الخير مع تغليب ظن حصوله، فإن وعد الله وإن كان لا يخلف فضلا منه وصدقا ، ولكن الخواتم مجهولة ومصادفة العمل لمراد الله قد تفوت لموانع لايدريها المكلف ولئلا يتكلوا فى الاعتماد على العمل .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾

استئناف لإبطال عملين غالبين على الناس فى الجاهلية وهما شرب الخمر والميسر وهذا من عداد الأحكام التى بينها فى هاته السورة مما يرجع إلى إصلاح الأحوال التى كان عليها الناس فى الجاهلية، والمشروع فى بيانها من قوله تعالى « يَـٰأيها الذين ءامنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » إلى آخر السورة ، عدا ما تخلل ذلك من الآداب والزواجر والبشائر والمواعظ والأمثال والقصص ؛ على عادة القرآن فى تفنن أساليبه تنشيطا للمخاطبين والسامعين والقارئين ومن بلغ ، وقد تناسقت فى هذه الآية .

والسائلون هم المسلمون ؛ قال الواحدى : نزلت فى عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونفر من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يارسول الله أفتنا فى الخمر فإنها مذهبة للعقل متلفة للمال ، فنزلت هذه الآية ، قال فى الكشاف: فلما نزلت هذه الآية ترك الخمر قوم وشربها آخرون ثم نزلت بعدها آية المائدة « يَـٰأيها الذين ءامنوا إنما الخمر والميسر » الآية .

وشرب الخمر عمل متأصل فى البشر قديما لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المسكر بله ما دونه ، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام : إن الإسكار حرام فى الشرائع كلها فكلام لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة ، وإنما جرأهم على هذا القول ما قعدوه فى

أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهى حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض هى مما اتفقت عليه الشرائع ، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن معناه عندى أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور فى تشريعاتها ، وأما أن تكون مراعاة باطراد فى غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم ، على أن فى مراعاتها درجات ، ولا حاجة إلى البحث فى هذا بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها ، وفى التوراة التى بيد اليهود أن نوحا شرب الخمر حتى سكر ، وأن لوطا شرب الخمر حتى سكر سكرا أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع ، والأخير من الأكاذيب ؛ لأن النبوءة تستلزم العصمة ، والشرائع وإن اختلفت فى إباحة أشياء فهنالك ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدى إلى نقصهم فى أنظار العقلاء والذى يجب اعتقاده : أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء ؛ لأنها لا يشربها شاربوها إلا للطرب واللهو والسكر وكل ذلك مما يتنزه عنه الأنبياء ، ولا يشربونها لقصد التقوى لقلة هذا القصد من شربها .

وفى سفر اللاويين من التوراة « وكلم الله هارون قائلا : خمرا ومسكرا لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكى لا تموتوا . فرضا دهريا فى أجيالكم . وللتمييز بين المقدس والمحلَّل وبين النجس والطاهر » .

وشيوع شرب الخمر فى الجاهلية معلوم لمن علم أدبهم وتاريخهم فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم ، وقصارى لذَّاتهم ومسرة زمانهم وملهى أوقاتهم ، قال طرفة :

ولولا ثلاثٌ هُنَّ من عِيشة الفتى ... وجدك لم أحفل متى قام عُوَّدِى

فمنهن سبق العاذلات بشَربة ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ

وعن أنس بن مالك : حرمت الخمر ولم يكن يومئذ للعرب عيش أعجب منها ، وما حرم عليهم شىء أشد عليهم من الخمر ». فلا جرَم أن جاء الإسلام فى تحريمها بطريقة التدريج فأقر حقبةً إباحة شربها وحسبكم فى هذا الامتنانُ بذلك فى قوله تعالى « ومن ثمرات النخيل والأعنب تتخذون منه سَكَرا ورزقا حسنا » على تفسير من فسر السَّكَر بالخمر ، وقيل السَّكَر : هو النبيذ غير المُسكر ، والأظهر التفسير الأول .

وآية سورة النحل نزلت بمكة ، واتفق أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع فى المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام ، أى فى آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف فى عام غزوة الأحزاب.

والصحيح الأول ، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سكرا من الثمرات التى خلقها لهم ، ثم إن الله لم يهمل رحمته بالناس حتى فى حملهم على مصالحهم فجاءهم فى ذلك بالتدريج ، فقيل: إن آية سورة البقرة هذه هى أول آية آذنت بما فى الخمر من علة التحريم ، وأن سبب نزولها ما تقدم ، فيكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبيها لهم ، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيئة لهم إلى ما سيرد من التحريم ، قال البغوى : إنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تَقَدَّم فى تحريم الخمر » أى ابتدأ يُهيىء تحريمها يقال: تقدمت إليك فى كذا أى عرضتُ عليك ، وفى تفسير ابن كثير: أنها ممهدة لتحريم الخمر على البتات ولم تكن مصرحة بل معرضة أى معرضة بالكف عن شربها تنزها .

وجمهور المفسرين على أن هذه الآية نزلت قبل آية سورة النساء وقبل آية سورة المائدة ، وهذا رأى عمر بن الخطاب كما روى أبو داود ، ورُوِىَ أيضا عن ابن عباس أنّه رأى أن آية المائدة نسخت « يَـٰأيها الذين ءامنوا لا تَقْرَبوا الصلاة وأنتم سُكارى » ونسخت آية « يسألونك عن الخمر والميسر » ، ونُسب لابن عمر والشعبي ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زين بن أسلم .

وذهب بعض المفسرين إلى أن آية البقرة هذه ثبت بها تحريم الخمر فتكون هذه الآية عندهم نازلة بعد آية سورة النساء « يَـٰأَيها الذين ءامنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى »، وإذ كانت سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء وسورة المائدة ، فيجيء على قول هؤلاء أن هذه الآية نزلت بعد نزول سورة البقرة وأنها وضعت هنا إلحاقا بالقضايا التى حكى سؤالهم عنها .

وأن معنى «فيهما إثم كبير» فى تعاطيهما بشرب أحدها واللعب بالآخر ذنب عظيم ، وهذا هو الأظهر من الآية ؛ إذ وُصف الإثم فيها بوصف كبير فلا تكون آية سورة العقود إلا مؤكدة للتحريم ونصا عليه ؛ لأن ما فى آيتنا هذه من ذكر المنافع ما قد يتأوّله المتأوّلون بالعذر فى شربها ، وقد روى فى بعض الآثار أنّ ناسا شربوا الخمر بعد نزول هذه الآية فصلّى رجلان فجعلا يهجران كلاماً لا يُدْرَى ما هو ، وشربها رجل من المسلمين فجعل ينوح على قتلى بدر من المشركين ، فبلغ ذلك النبيء صلى الله عليه وسلم فجاءه فزعا ورفع شيئا كان

بيده ليضرب به فقال الرجل : أعوذ بالله من غضب الله ورسوله وآلى : لا أطعمها أبدا، فأنزل الله تحريمها بآية سورة المائدة .

والخمر اسم مشتق من مصدر خَمَر الشيءَ يخمُره من باب نصر إذا ستَره ، سمى به عصير العنب إذا غلَى واشتد وقذف بالزبد فصار مسكرا ؛ لأنه يَستر العقل عن تصرفه الخَلْق تسمية مجازية وهى إما تسمية بالمصدر ، أو هو اسم جاء على زِنة المصدر وقيل: هو اسم لكل مشروب مسكر سواء كان عصير عنب أوْ عصير غيره أو ماء نبذ فيه زبيب أو تمر أو غيرهما من الأنبذة وتُرِك حتى يختمر ويُزبد ، واستظهره صاحب القاموس. والحق أن الخمر كل شراب مسكر إلا أنه غلب على عصير العنب المسكر ؛ لأنهم كانوا يتنافسون فيه ، وأن غيره يطلق عليه خَمر ونبيذ وفضيخ ، وقد وردت أخبار صحيحة تدل على أن معظم شراب العرب يوم تحريم الخمر من فضيخ التمر ، وأن أشربة أهل المدينة يومئذ خمسة غير عصير العنب ، وهى من التمر والزبيب والعسل والذرة والشعير وبعضها يسمى الفضيخ ، والنقيع ، والسُّكُرْكَة ، والبِتْع .

وما ورد فى بعض الآثار عن ابن عمر : نزل تحريم الخمر وبالمدينة خمسة أشربة ما فيها شراب العنب ، معناه ليس معدودا فى الخمسة شرابُ العنب لقلة وجوده وليس المراد أن شراب العنب لا يوجد بالمدينة .

وقد كان شراب العنب يجلب إلى الحجاز ونجد من اليمن والطائف والشام قال عَمرو ابن كلثوم :

* ولا تُبقِى خُمور الأَنْدَرِين *

وأندرين بلد من بلاد الشام .

وقد انبنى على الخلاف فى مسمى الخمر فى كلام العرب خلاف فى الأحكام ، فقد أجمع العلماء كلهم على أن خمر العنب حرام كثيرها إجماعا وقليلها عند معظم العلماء ويحد شارب الكثير منها عند الجمهور وفى القليل خلاف كما سيأتى فى سورة المائدة إن شاء الله تعالى ، ثم اختلفوا فيما عداها فقال الجمهور : كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام وحكمه كحكم الخمر فى كل شىء أخذا بمسمى الخمر عندهم ، وبالقياس الجلى الواضح أن حكمة التحريم هى الإسكار وهو ثابت لجميعها وهذا هو الصواب ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وسفيان الثورى:

يختص شراب العنب بتلك الأحكام أما ما عداه فلا يحرم منه إلا القدر المسكر ، هكذا ينقل المخالفون عن أبي حنيفة ، وكان العلماء في القديم ينقلون ذلك مطلقاً حتى ربما أوهم نقلهم أنه لا يرى على من سكر بغير الخمر شيئاً، ويزيد ذلك إيهاما قاعدة أن المأذون فيه شرعا لا يتقيد بالسلامة وربما عضدوا ذلك بمنقول قصص وحوادث كقول أبي نواس :

أباح العراقى النبيذ وشربه وقال: حَرامان: المدامةوالسَّكْرُ

ولكن الذى استقر عليه الحنفية هو أن الأشربة المسكرة قسمان ، أحدهما محرم شربه وهوأربعة : (الخمر) وهو النيء من عصير العنب إذا غلَى واشتد وقذَف بالزبد ، (والطِلاء) بكسر الطاء وبالمد وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب أقل من ثلثيه ثم ترك حتى صار مسكرا ، (والسَّكَر) بفتح السين والكاف وهو النيء من ماء الرطب أى من الماء الحار المصبوب على الرطب ثم يصير مسكرا ، (والنقيع) وهو النيء من نبيذ الزبيب ، وهذه الأربعة حرام قليلها وكثيرها ونجسة العين لكن الخمر يكفر مستحلها ويحد شارب القليل والكثير منها ، وأما الثلاثة الباقية فلا يكفر مستحلها ولا يحد شاربها إلا إذا سكر . القسم الثانى الأشربة الحلال شربها وهى نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ ولو أدنى طبخة ، ونبيذ الخليطين منهما إذا طبخ أدنى طبخة ، ونبيذ العسل والتين والبُرّ والشعير والذُّرة طُبخ أم لم يطبخ . والمثلث وهو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه وبقى ثلثه ، فهذه الأربعة يحل شربها ؛ إذا لم يقصد به اللهو والطرب بل التقوى على العبادة (كذا) أوإصلاح هضم الطعام أو التداوى وإلا حرمت ولا يحد شاربها إلا إذا سكر .

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد، وأما الحد

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد

فلا وجه للتفصيل فيه لأنه إن كان على السكر فالجميع سواء فى الإسكار ، على أنه يلزم ألّا يكون الحد إلا عند حصول السكر وليس فى الآثار ما يشهد لغير ذلك ، وإن كان الحد لسد الذريعة فلا أرى أن قاعدة سد الذريعة تبلغ إلى حد مرتكب الذريعة قبل حصول المتذرع إليه. وتمسك الحنفية لهذا التفصيل بأن الأنبذة شربها الصحابة هو تمسك أوهى مما قبله، إذ الصحابة يحاشون عن شرب المسكرات وإنما شربوا الأنبذة قبل اختمارها، واسم النبيذ يطلق على الحلو والمختمر فصار اللفظ غير منضبط ، وقد خالف محمد بن الحسن إمامه فى ذلك فوافق الجمهور .

وربما ذكر بعضهم فى الاستدلال أن الخمر حقيقة فى شراب العنب النيء مجاز فى غيره من الأنبذة والشراب المطبوخ ، وقد جاء فى الآية لفظ الخمر فيحمل على حقيقته وإلحاقُ غيره به إثبات اللغة بالقياس ، وهذا باطل ، لأن الخلاف فى كون الخمر حقيقة فى شراب العنب أو فى الأعم خلاف فى التسمية اللغوية والإطلاق ، فبقطع النظر عنه كيف يظن المجتهد بأن الله تعالى يحرم خصوص شراب العنب ويترك غيره مما يساويه فى سائر الصفات المؤثرة فى الأحكام ، فإن قالوا : إن الصفة التى ذكرت فى القرآن قد سوينا فيها جميع الأشربة وذلك بتحريم القدر المسكر وبقيت للخمر أحكام ثبتت بالسنة كتحريم القليل والحد عليه أو على السُّكر فتلك هى محل النظر ، قلنا : هذا مصادرة لأننا استدللنا عليهم بأنه لا يُظن بالشارع أن يفرق فى الأحكام بين أشياء متماثلة فى الصفات ، على أنه قد ثبت فى الصحيح ثبوتا لا يدع للشك فى النفوس مجالا أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال « إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة » رواه النعمان بن بشير وهو فى سنن أبى داود وقال « الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة » رواه أبو هريرة وهو فى سنن أبى داود ، وقال « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه ابن عمر فى سنن الترمذى ، وقال أنس: لقد حُرِّمت الخمر وما نجد شراب العنب إلا قليلا، وعامة شرابنا فضيخ التمر . كما فى سنن الترمذى .

وأما التوسع فى الخمر بعد الطبخ ، فهو تشويه للفقه ولطخ ، وماذا يفيد الطبخ إن كان الإسكار لم يزل موجودا .

وصف الله الخمر بأن فيها إثما كبيرا ومنافع.

والإثم: معصية الله بفعل مافيه فساد ولا يرضى الله ، وأشار الراغب إلى أن فى اشتقاق الإثم معنى الإبطاء عن الخير ، وقال ابن العربى فى تفسير سورة الأعراف : الإثم عبارة عن الذم الوارد فى الفعل ، فكأنه يشير إلى أن الإثم ضد الثواب ، وظاهر اصطلاح الشريعة أن الإثم هو الفعل المذموم فى الشرع ، فهو ضد القربة فيكون معنى فيهما إثم كبير أنهما يتسبب منهما ما هو إثم فى حال العربدة وحال الربح والخسارة من التشاجر .

وإطلاق الكبير على الإثم مجاز ، لأنه ليس من الأجسام ، فالمراد من الكبير : الشديد فى نوعه كما تقدم آنفا .

وجيء بفى الدالة على الظرفية لإفادة شدة تعلق الإثم والمنفعة بهما ؛ لأن الظرفية

أشد أنواع التعلق ، وهى هنا ظرفية مجازية شائعة فى كلام العرب ، وجعلت الظرفية متعلقة بذات الخمر والميسر للمبالغة ، والمراد فى استعمالها المعتاد .

واختير التعبير بالإثم للدلالة على أنه يعود على متعاطى شربها بالعقوبة فى الدنيا والآخرة.

وقرأ الجمهور «إثم كبير» بموحَّدَة بعد الكاف وقرأه حمزة والكسائى كثير بالثاء المثلثة ، وهو مجاز استعير وصف الكثير للشديد تشبيهاً لقوة الكيفية بوفرة العدد .

والمنافع : جمع منفعة ، وهى اسم على وزن مَفعلة وأصله يحتمل أن يكون مصدرا ميميا قصد منه قوة النفع ، لأن المصدر الميمى أبلغ من جهة زيادة المبنى .

ويحتمل أن يكون اسم مكان دالا على كثرة ما فيه كقولهم مَسْبَعة ومَقْبَرة أى يكثر فيهما النفع من قبيل قولهم مَصْلَحة ومَفْسَدة ، فالمنفعة على كل حال أبلغ من النفع .

والإثم الذى فى الخمر نشأ عما يترتب على شربها تارة من الإفراط فيه والعربدة من تشاجر يجر إلى البغضاء والصد عن سبيل الله وعن الصلاة ، وفيها ذهاب العقل والتعرض للسخرية، وفيها ذهاب المال فى شربها، وفى الإنفاق على الندامى حتى كانوا ربما رهنوا ثيابهم عند الخمارين قال عُمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومى :

ولسنا بشَرْبٍ أمَّ عمرو إذَا انْتَشَوْا ثِيابُ النـداَمَى عندهم كالمغانم

ولكننا يا أمَّ عمرو نديمنا بمنزلة الريَّان ليس بعائم

وقال عنترة :

وإذا سَكِرْتُ فإننى مُستهلك مالى ، وعِرضى وافِرٌ لم يُكْلَمِ

وكانوا يشترون الخمر بأثمان غالية ويعدون المماكسة فى ثمنها عيبا ، قال لبيد :

أُغْلِى السِّبَاءَ بكل أَدْكَنَ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وفُضَّ خِتَامُها

ومن آثامها ما قرره الأطباء المتأخرون أنها تورث المدمنين عليها أضرارا فى الكبد والرئتين والقلب وضعفا فى النَّسل ، وقد انفرد الإسلام عن جميع الشرائع بتحريمها ، ولأجل ما فيها من المضار فى المروءة حرمها بعض العرب على أنفسهم فى الجاهلية ، فمن حرمها على نفسه فى الجاهلية قَيْس بن عاصم المِنْقَرى بسبب أنه شرب يوما حتى سكر فجذب ابنته وتناول ثوبها ، ورأى القمر فتكلم معه كلاما ، فلما أخبر بذلك حين صحا آلى لا يذوق خمرا ما عاش وقال :

رأيتُ الخمرَ صالحة وفيها ... خصال تُفسد الرجلَ الحليما
فلا والله أَشْرَبُها صَحِيحا ... ولا أُشْفَى بها أَبدا سَقِيما
ولا أعطى بها ثَمنا حياتى ... ولا أَدعو لها أبدا نديما
فإنَّ الخمر تفضح شاربيها ... وتُجنيهم بها الأمر العظيما

وفى أَمالى القالى نسبة البيتين الأولين لصفوان بن أمية، ومنهم عامر بن الظَّرِب العَدْوانى، ومنهم عفيف بن معديكرب الكندى عم الأشعث بن قيس، وصفوان بن أمية الكنانى، وأسلوم البالى، وسويد بن عدى الطائى، (وأدرك الإسلام) وأسد بن كُرْز القَسْرى البَجَلى الذى كان يلقب فى الجاهلية رب بجيلة، وعثمان بن عفان، وأبو بكر الصديق، وعباس بن مرداس، وعثمان بن مظعون، وأمية بن أبى الصلت، وعبد الله بن جُدْعان.

وأما المنافع فمنها منافع بدنية وهى ما تكسبه من قوة بدن الضعيف فى بعض الأحوال وما فيها من منافع التجارة فقد كانت تجارة الطائف واليمن من الخمر، وفيها منافع من اللذة والطرب، قال طرفة:

ولولا ثلاث هُنَّ من عيشة الفتى ... وجدك لم أَحفل متى قام عُوَّدِى
فمنهن سَبْقِى العاذِلات بشَرْبَة ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالمَاء تُزْبِد

وذهب بعض علمائنا إلى أن المنافع مالية فقط فرارا من الاعتراف بمنافع بدنية للخمر وهو جحود للموجود ومن العجيب أن بعضهم زعم أن فى الخمر منافع بدنية ولكنها بالتحريم زالت.

وذُكر فى هذه الآية الميسر عطفا على الخمر ومخبرا عنهما بأخبار متحدة فما قيل فى مقتضى هذه الآية من تحريم الخمر أو من التنزيه عن شربها يقال مثله فى الميسر، وقد بان أن الميسر قرين الخمر فى التمكن من نفوس العرب يومئذ وهو أكبر لهو يَلْهُون به، وكثيرا ما يأتونه وقت الشراب إذا أعوزهم اللحم للشِّوَاء عند شرب الخمر، فهم يتوسلون لنحر الجَزور ساعتئذ بوسائل قد تبلغ بهم إلى الاعتداء على جزر الناس بالنحر كما فى قصة حمزة، إذ نحر شارفاً لعلىّ بن أبى طالب حين كان حمزة مع شَرْب فغنته قينته مغرية إياه بهذا الشارف:

ألا يا حَمْزَ للشُّرُف النِّوَاءِ ... وهُنَّ معقَّلاتٌ بالفِنَاء

فقام إليها فشق بطنها وأخرج الكبد فشواه فى قصة شهيرة، وقال طرفةُ يذكر

اعتداءه على ناقة من إبل أبيه فى حال سُـكره :

فَمَرَّتْ كَهَاةٌ ذات خَيْفٍ جُلَالَةٌ عَقِيلَةُ شَيْخٍ كالوَبِيـــل يَلَنْدَدِ
يقول وقد تَرَّ الوَظِيفَ وساقَهَا أَلَسْتَ ترى أن قد أتيتَ بِمُؤْيِدِ
وقال ألا ماذا ترون بشارب شديد علينا بغيـــه متعمِّدِ

فلا جرم أن كان الميسر أيسر عليهم لاقتناء اللحم للشرب ولذلك كثر فى كلامهم قرنه بالشُّرب ، قال سبرة بن عمرو الفقعسى يذكر الإبل :

نُحَابِى بها أَكْفَاءَنَا ونُهِينُهَا ونَشْرَبُ فى أثمانها ونُقَامِرُ

وذكر لبيد الخمر ثم ذكر الميسر فى معلقته فقال :

أغلى السِّباءَ بكل أَدْكَنَ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وفُضَّ خِتَامُها

ثم قال :

وجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِها بِمَغَالِقٍ مُتَشَابِهٍ أَجْسَامُها

وذكرها عنترة فى بيت واحد فقال يذكر محاسن قِرنه الذى صرعه فى الحرب :

رَبِذٍ يَدَاهُ بالقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَّاكِ غَايَاتِ التِّجار مُلَوَّمِ

فلأجل هذا قُرن فى هذه الآية ذكر الخمر بذكر الميسر ، ولأجله اقترنا فى سؤال السائلين عنهما إن كان ثمة سؤال .

والميسر : اسم جنس على وزن مَفْعِل مشتق من اليُسر . وهو ضد العسر والشدة ، أو من اليسار وهو ضد الإعسار ، كأنهم صاغوه على هذا الوزن مراعاة لزنة اسم المكان من يَسر يَيْسِر وهو مكان مجازى جعلوا ذلك التقامر بمنزلة الظرف الذى فيه اليسار أو اليسر ، لأنه يفضى إلى رفاهة العيش وإزالة صعوبة زمن المَحْل وكَـلَب الشِّتَاء ، وقال صاحب الكشاف: هو مصدر كالمَوْعد ، وفيه أنه لو كان مصدرا لـكان مفتوح السين ؛ إذ المصدر الذى على وزن المفعِل لا يكون إلا مفتوح العين ما عدا ما شذ ، ولم يذكروا الميسر فى الشاذ ، إلا أن يجاب بأن العرب وضعوا هذا الاسم على وزن المصدر الشاذ ليعلم أنه الآن ليس بمصدر .

والميسر : قمار كان للعرب فى الجاهلية ، وهو من القمار القديم المتوغل فى القدم كان لعادٍ من قبل ، وأول من ورد ذكر لعب الميسر عنه فى كلام العرب هو لقمان بن عَاد ويقال

لقمان العادى ، والظاهر أنه ولد عاد بن عوص بن ارم بن سام ، وهو غير لقمان الحكيم ، والعرب تزعم أن لقمان كان أكثر الناس لعبا بالميسر حتى قالوا فى المثل « أيسرُ من لقمان » وزعموا أنه كان له ثمانية أيسار لا يفارقونه[1] هم من سادة عاد وأشرافهم ، ولذلك يشبِّهون أهلَ الميسر إذا كانوا من أشراف القوم بأَيْسار لقمان قال طرفة بن العبد :

وهُمُ أَيْسَار لُقْمانَ إذا أَغْلَتِ الشَّتْوة أَبْدَاءَ الْجزُرْ

(أراد التشبيه البليغ) .

وصفة الميسر أنهم كانوا يجعلون عشرة قِداح جمع قِدْح بكسر القاف وهو السهم الذى هو أصغر من النبل ومن السهم فهو سهم صغير مثل السهام التى تلعب بها الصبيان وليس فى رأسه سنان وكانوا يسمونها الحظاء جمع حَظْوَة وهى السهم الصغير وكلها من قصَب النبع ، وهذه القداح هى : الفذ ، والتَّوْأم ، والرَّقيبُ ، والحِلْس ، والنَّافِس ، والمُسْبل ، والمُعَلَّى ، والسَّفيح ، والمنَيح ، والوَغْد ، وقيل النافسُ ، هو الرابع والحلس خامس ، فالسبعة الأوَل لها حظوظ من واحد إلى سبعة على ترتيبها ، والثلاثة الأخيرة لا حظوظ لها وتسمى أَغفالا جمع غُفْل بضم الغين وسكون الفاء وهو الذى أغفل من العلَامة ، وهذه العلَامات خُطُوطٌ من واحد إلى سبعة (كأرقام الحساب الرومانى إلى الأربعة) ، وقد خطُّوا العلاماتَ على القِداح ذات العلامات بالشلط فى القصَبة أو بالحرق بالنار فتسمى العلامة حينئذ قَرْمَة ، وهذه العلامات توضع فى أسافل القداح .

فإذا أرادوا التقامر اشترَوْا جزورا بثمن مؤجل إلى ما بعد التقامر وقسموه أَبْدَاءً أى أجزَاء إلى ثمانية وعشرين جُزءا أو إلى عشرة أجزاء على اختلاف بين الأصمعى وأبى عُبيدة ، والظاهر أن للعرب فى ذلك طريقتين فلذلك اختلف الأصمعى وأبو عبيدة ، ثم يضعون تلك القِداح فى خريطة من جِلْد تسمى الرِّبابة بكسر الراء هى مثل كنانة النبال وهى واسعة لها مخرج ضيق يضيق عن أن يخرج منه قِدحان أو ثلاثة ، ووكلوا بهذه الربابة رجلا يُدعى عندهم الُحرْضه والضَّريب والمُجيل ، وكانوا يُغشُون عينيه بمِغْمَضَة ، ويجعلون على يديه خِرقة بيضاء يسمونها المِجْوَل يعصبونها على يديه أو جلدةً رقيقة يسمونها السُّلْفة بضم السين وسكون اللام ، ويلتحف هذا الُحرْضة بثوب يُخرِج رأسه منه ثم يجثوا على ركبتيه

(١) هم : بِيض ، وحُمَمَة ، وطُفَيْل ، وذُفَافَة ، ومالِكٌ ، وفرعة ، وثُمَيْل ، وعَمَّار .

ويضع الربابة بين يديه ، ويقوم وراءه رجل يسمى الرقيب أو الوكيل هو الأمين على الحُرْضة وعلى الأَيسار كى لا يحتال أحد على أحد وهو الذى يأمر الحُرْضة بابتداء الميسر ، يجلسون والأيسارَ حول الحرضة جُثِيًّا على رُكَبهم ، قال دريد بن الصمة :

دَفَعْتُ إلى المُجيل وقد تَجَاثَوْا على الرُّكبات مطلع كل شمس

ثم يقول الرقيب للحرْضة جَلْجِلْ القِداح أى حركها فيخضخضها فى الرِبابة كى تختلط ثم يفيضها أى يدفعها إلى جهة مَخرج القِداح من الربابة دَفْعة واحدة على اسم واحد من الأيسار فيخرج قِدح فيتقدم الوكيل فيأخذه وينظره فإن كان من ذوات الأنصباء دفعه إلى صاحبه وقال له قم فاعتزِلْ فيقوم ويعتزل إلى جهة ثم تعاد الجلجلة ، وقد اغتفروا إذا خرج أول القداح غُفْلا ألا يحسب فى غُرم ولا فى غُنْم بل يُرد إلى الربابة وتعاد الإجالة وهكذا ومن خَرَجت لهم القداح الأغفال يدفعون ثمن الجزور .

فأما على الوصف الذى وصفَ الأصمعى أن الجزور يقسم إلى ثمانية وعشرين جزءا فظاهر أن لجميع أهل القدح القامرة شيئا من أَبْداء الجزور لأن مجموع ما على القداح الرابحة من العلامات ثمانية وعشرون ، وعلى أهل القداح الخاسرة غرم ثمنه .

وأما على الوصف الذى وصف أبو عبيدة أن الجزور يقسم إلى عشرة أبداء فذلك يقتضى أن ليس كل المتقامرين برابح ، لأن الربح يكون بمقدار عشرة سهام مما رقمت به القداح وحينئذ إذا نفدت الأجزاء انقطعت الإفاضة وغرم أهل السهام الأغفال ثمن الجزور ولم يكن لمن خرجت له سهام ذات حظوظ بعد الذين استوفوا أبداء الجزور شىء إذ ليس فى الميسر أكثر من جزور واحد قال لبيد :

* وجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِها * البيت

وإذْ لا غنم فى الميسر إلا من اللحم لا من الدراهم أو غيرها ، ولعل كلا من وصفى الأصمعى وأبى عبيدة كان طريقة للعرب فى الميسر بحسب ما يصطلح عليه أهل الميسر ، وإذا لم يجمع العدد الكافى من المتياسرين أَخَذ بعض من حضر سهمين أو ثلاثة فكثر بذلك ربحه أو غُرمه وإنما يفعل هذا أهلُ الكرم واليسار لأنه معرض لخسارة عظيمة ، إذ لم يفز قدحه ، ويقال فى هذا الذى يأخذ أكثر من سهم مُتمِّمَ الأيسار قال النابغة :

إنى أُتَمِّمُ أيْسارى وأمنحُهم مثنى الأيادِى وأَكْسُو الجفنة الأدُما

ويسمّون هذا الإتمام بثْنى الأيادى كما قال النابغة ، لأنه يقصد منه تكرير المعروف عند الربح فالأيادى بمعنى النعم ، وكانوا يعطون أجر الرقيب والحرضة والجزّار من لحم الجزور فأما أجر الرقيب فيعطاه من أول القسمة وأفضل اللحم ويسمونه بدءا ، وأما الحرضة فيعطى لها دون ذلك وأما الجزار فيعطى مما يبقى بعد القسم من عظم أو نصف عظم ويسمونه الريم.

ومن يحضر الميسر من غير المتياسرين يسمون الأعران جمع عرن بوزن كتف وهم يحضرون طمعا فى اللحم ، والذى لا يحب الميسر ولا يحضره لفقره سمى البرم بالتحريك .

وأصل المقصد من الميسر هو المقصد من القمار كله وهو الربح واللهو يدل لذلك تمدحهم وتفاخرهم بإعطاء ربح الميسر للفقراء ، لأنه لو كان هذا الإعطاء مطردا لكل من يلعب الميسر لما كان تمدح به قال الأعشى :

المُطْعِمُو الضيفِ إذا ما شَتَوْا والجاعِلُو القُوتِ على اليَاسِر

ثم إن كرامهم أرادوا أن يظهروا الترفع عن الطمع فى مال القمار فصاروا يجعلون الربح للفقراء واليتامَى ومَن يُلِم بساحتهم من أضيافهم وجيرتهم ، قال لبيد :

أَدْعُو بهن لعَاقِرٍ أو مُطْفِلٍ بُذِلَتْ لِجيرانِ الجميع لِحَامُها
فالضَّيفُ والجارُ الجَنيب كأنما هبَطا تَبالَةَ مخصِبا أَهْضَامُها

فصار الميسر عندهم من شعار أهل الجود كما تقدم فى أبيات لبيد ، وقال عنترة كما تقدم :

رَبِذٍ يَداه بالقِداح إذا شَتَا هَتَّاكِ غَايَات التِّجار ملوح

أى خفيف اليد فى الميسر لكثرة ما لعب الميسر فى الشتاء لنفع الفقراء ، وقال عُمير ابن الجعد :

يَسِرٍ إذا كان الشتاء ومُطْعِمٍ للَّحْم غير كُبُنَّةٍ عَلْفُوفِ

الكُبُنَّة بضمتين المنقبض القليل المعروف والعلفوف كعصفور الجافى .

فالمنافع فى الميسر خاصة وعامة وهى دنيوية كلها ، والإثم الذى فيه هو مايوقعه من العداوة والبغضاء ومن إضاعة الوقت والاعتياد بالكسل والبطالة واللهو والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وعن التفقه فى الدين وعن التجارة ونحوها مما به قوام المدنيَّة وتلك آثام لها آثارها الضارة فى الآخرة ، ولهذه الاعتبارات ألحق الفقهاء بالميسر كل لعب فيه قمار كالنّرد ، وعن النبيء صلى الله عليه وسلم « إيَّاكم وهاتين الكعبتين فإنهما من ميسر العجم » يريد

النرد ، وعن على النرد والشطرنج من الميسر ، وعلى هذا جمهور الفقهاء ومالك وأبو حنيفة وقال الشافعى ، إذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسانُ عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال وأخذه وهذا ليس كذلك وهو وجيه والمسألة مبسوطة فى الفقه .

والناس مراد به العموم لاختلاف المنافع ، ولأنه لما وقع الإخبار بواسطة (فى) المفيدة الظرفية لم يكن فى الكلام ما يقتضى أن كل فرد من أفراد الناس ينتفع بالخمر والميسر ، بل الكلام يقتضى أن هاته المنافع موجودة فى الخمر والميسر لمن شاء أن ينتفع كقوله تعالى « فيه شفاء للناس » .

وليس المراد بالناس طائفة لعدم صلوحية أل هنا للعهد ولو أريد طائفة لما صح إلا أن يقال ومنافع الشاربين والياسرين كما قال « وأنهار من خمر لذة للشاربين » فإن قلت: ما الوجه فى ذكر منافع الخمر والميسر مع أن سياق التحريم والتمهيد إليه يقتضى تناسى المنافع ، قلت إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر والميسر فالفائدة فى ذكر المنافع هى بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء، لأن الله جعل هذا الدين دينا دائما وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرِّعون لمختلف ومتجددِ الحوادث ، فلذلك أشار لعلل الأحكام فى غير موضع كقوله تعالى « أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا » ونحو ذلك، وتخصيص التنصيص على العلل ببعض الأحكام فى بعض الآيات إنما هو فى مواضع خفاء العلل ، فإن الخمر قد اشتهر بينهم نفعها ، والميسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من المفاسد إنباء بحكمة التحريم ، وفائدة أخرى وهى تأنيس المكلفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكيراً لهم بأن ربهم لا يريد إلَّا صلاحَهم دون نكايتهم كقوله « كُتب عليكم القتال وهو كُره لكم » وقوله « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » .

وهنالك أيضا فائدة أخرى وهى عذرهم عما سلف منهم حتى لا يستكينوا لهذا التحريم والتنديد على المفاسد كقوله « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » .

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ [219] فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ ﴾

كان سؤالهم عن الخمر والميسر حاصلا مع سؤالهم ماذا ينفقون ، فعطفت الآية التى فيها جَوابُ سؤالهم ما ذا ينفقون على آية الجواب عن سؤال الخمر والميسر ، ولذلك خولف الأسلوب الذى سلف فى الآيات المختلفة بجمل « يسئلونك » بدون عطف فجىء بهذه معطوفة بالواو على التى قبلها .

ومناسبة التركيب أن النهى عن الخمر والميسر يتوقع منه تعطل إنفاق عظيم كان ينتفع به المحاويج ، فبينت لهم الآية وجه الإنفاق الحق ، روى ابن أبى حاتم أن السائل عن هذا معاذ ابن جبل وثعلبة بن غَنَمَة ، وقيل هو رجوع إلى الجواب عن سؤال عمرو بن الجموح الذى قيل إنه المجاب عنه بقوله تعالى « يسئلونك ما ذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين » إلخ ، وعليه فالجواب عن سؤاله موزع على الموضعين ليقع الجواب فى كل مكان بما يناسبه .

ولإظهار ما يدفع توقعهم تعطيل نفع المحاويج وصلت هذه الآية بالتى قبلها بواو العطف .

والعفو: مصدر عَفَا يعفو إذا زاد ونَمَى قال تعالى « ثم بدلنا مكانَ السيئة الحسنةَ حتى عَفَوْا » ، وهو هنا ما زاد على حاجة المرء من المال أى فَضلَ بعد نفقته ونفقة عياله بمعتاد أمثاله ، فالمعنى أن المرء ليس مطالبا بارتكاب المآثم لينفق على المحاويج ، وإنما ينفق عليهم مما استفضله من ماله وهذا أمر بإنفاق لا يشق عليهم وهذا أفضل الإنفاق ، لأن مقصد الشريعة من الإنفاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متماثلة فى سائر الأوقات وإنما يحصل التعميم والدوام بالإنفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين فحينئذ لا يشق عليهم فلا يتركه واحد منهم ولا يخلون به فى وقت من أوقاتهم ، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادى عمرانى ، وفى الحديث « خيرُ الصدقة ما كان عن ظَهرِ غنى وابدأ بمن تَعول » فإن البداءة بمن يعول ضرب من الإنفاق ، لأنه إن تركهم فى خصاصة احتاجوا إلى الأخذ من أموال الفقراء ، وفى الحديث « إنك أنْ تَدَعَ ورثتك أغنياء خير من أن تَدَعهم عالة يتكففون الناس » أى يمدون أكفهم للسؤال ،

فتبين أن المنفق بإنفاقه على من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الداخلين فيهم ، ولذلك جاء في الحديث « وإنك لا تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك » .

ولهذا أمر في هذه الآية بإنفاق العفو، لأنها لعموم المنفقين ، فلا تنافي أن ينفق أحد من ماله المحتاج هو إليه أو جميع ماله إذا صبر على ذلك ولم يكن له من تجب عليه هو نفقته .

و (أل) في العفو للجنس المعروف للسامعين ، والعفو مقول عليه بالتشكيك ؛ لأنه يتبع تعيينَ ما يحتاجه المنفق والناسُ في ذلك متفاوتون ، وجعل الله العفو كلَّه منفقا ترغيبا في الإنفاق وهذا دليل على أن المراد من الإنفاق هنا الإنفاق المتطوع به، إذ قد تضافرت أدلة الشريعة وانعقد إجماع العلماء على أنه لا يجب على المسلم إنفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكوات وهي قد تكون من بعض ما يفضل من أموال أهل الثروة إلا ما شذ به أبو ذَر ، إذ كان يرى كنز المال حراما وينادي به في الشام فشكاه معاوية لعثمان فأمر عثمان بإرجاعه من الشام إلى المدينة ثم إسكانه بالربذة بطلب منه، وقد اجتهد عثمان ليسد باب فتنة ، وعن قيس بن سعد أن هذه الآية في الزكاة المفروضة، وعلى قوله يكون (أل) في العفو للعهد الخارجي وهو نماء المال المقدر بالنصاب ، وقرأ الجمهور قل العفو بنصب العفو على تقدير كونه مفعولا لفعل دل عليه ماذا ينفقون، وهذه القراءة مبنية على اعتبار ذا بعد ما الاستفهامية ملغاة فتكون ما الاستفهامية مفعولا مقدما لينفقون فناسب أن يجيء مفسر ما في جواب السؤال منصوبا كمفسره .

وقرأ ابن كثير في إحدى روايتين عنه وأبو عمرو ويعقوب بالرفع على أنه خبر مبتدأ تقديره هو العفو. وهذه القراءة مبنية على جعل ذا بعد ما موصولة أي « يسئلونك » عن الذي ينفقونه، لأنها إذا كانت موصولة كانت مبتدأ إذ لا تعمل فيها صلتها وكانت ما الاستفهامية خبرا عن ما الموصولة ، وكان مفسرها في الجواب وهو العفو فناسب أن يجاء به مرفوعا كمفسره ليطابق الجوابُ السؤال في الاعتبارين وكلا الوجهين اعتبار عربي فصيح .

وقوله : كذلك يبين الله لكم الآيات، أي كذلك البيان يبين الله لكم الآيات ، فالكاف

للتشبيه واقعة موقع المفعول المطلق المبيِّن لنوع يُبَيِّن ، وقد تقدم القول فى وجوه هذه الإشارة فى قوله تعالى « وكذٰلك جعلنٰكم أمة وسطا » .

أو الإشارة راجعة إلى البيان الواقع فى قوله تعالى « قل فيهما إثم كبير » إلى قوله العفو ، وقرن اسم الإشارة بعلامة البعد تعظيما لشأن المشار إليه لكماله فى البيان ، إذ هو بيان للحكم مع بيان علته حتى تتلقاه الأمة بطيب نفس، وحتى يلحقوا به نظائره، وبيان لقاعدة الإنفاق بما لا يشذ عن أحد من المنفقين ، ولكون الكاف لم يقصد بها الخطاب بل مجرد البعد الاعتبارى للتعظيم لم يؤت بها على مقتضى الظاهر من خطاب الجماعة فلم يقل كذلكم على نحو قوله : يبين الله لكم».

واللام فى لكم للتعليل والأجل وهو امتنان وتشريف بهذه الفضيلة لإشعاره بأن البيان على هذا الأسلوب مما اختصت به هاته الأمة ليتلقوا التكاليف على بصيرة بمنزلة الموعظة التى تلقى إلى كامل العقل موضحة بالعواقب، لأن الله أراد لهاته الأمة أن يكون علماؤها مشرعين.

وبين فائدة هذا البيان على هذا الأسلوب بقوله «لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة» أى ليحصل للأمة تفكر وعلم فى أمور الدنيا وأمور الآخرة، لأن التفكر مظروف فى الدنيا والآخرة ، فتقدير المضاف لازم بقرينة قوله والآخرة إذ لا معنى لوقوع التفكر يوم القيامة فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب والثواب والعقاب لكان بيانا للتفكر فى أمور الآخرة خاصة ولو اقتصر على بيان المنافع والمضار بأن قيل: قل فيهما نفع وضر لكان بيانا للتفكر فى أمور الدنيا خاصة ، ولكن ذكر المصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكير بمصلحتى الدارين، وفى هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة فى الدنيا ، ووقع فى كلام لعلى بن أبى طالب وقد ذم رجل الدنيا عنده فقال له « الدنيا دار صدق لمن صدقها ودار نجاة لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود منها ومهبط وحى الله ومصلى ملائكته ومسجد أنبيائه فمن ذا الذى يذمها وقد آذنت ببينها الخ ».

ولا يخفى أن الذى يصلح للتفكر هو الحكم المنوط بالعلة وهو حكم الخمر والميسر ثم ما نشأ عنه قوله «ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو».

ويجوز أن تكون الإشارة بقوله «كذلك» لكون الإنفاق من العفو وهو ضعيف ، لأن ذلك البيان لا يظهر فيه كمال الامتنان حتى يجعل نموذجا لجليل البيانات الإلهية وحتى يكون

محل كمال الامتنان وحتى تكون غايته التفكر فى الدنيا والآخرة ، ولا يعجبكم كونه أقرب لاسم الإشارة، لأن التعلق بمثل هاته الأمور اللفظية فى نكت الإعجاز إضاعة للألباب وتعلق بالقشور .

وقوله « لعلكم تتفكرون » غاية هذا البيان وحكمته ، والقول فى لعل تقدم . وقوله فى الدنيا والآخرة يتعلق بتتفكرون لا بيبين ، لأن البيان واقع فى الدنيا فقط . والمعنى ليحصل لكم فكر أى علم فى شئون الدنيا والآخرة ، وما سوى هذا تكلف .

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 220

عطف تبيين معاملة اليتامى على تبيين الإنفاق لتعلق الأمرين بحكم تحريم الميسر أو التنزيه عنه فإن الميسر كان بابا واسعا للإنفاق على المحاويج وعلى اليتامى ، وقد ذكر لبيد إطعام اليتامى بعد ذكر إطعام لحوم جزور الميسر فقال :

ويُكَلِّلُون إذَا الرياحُ تناوَحَتْ خُلُجًا تَمُدُّ شوَارعا أَيْتَامُها

أى تمد أيديا كالرماح الشوارع فى اليبس أى قلة اللحم على عظام الأيدى فكان تحريم الميسر مما يثير سؤالا عن سد هذا الباب على اليتامى وفيه صلاح عظيم لهم وكان ذلك السؤال مناسبة حسنة للتخلص إلى الوصاية باليتامى وذكر مجمل أحوالهم فى جملة إصلاح الأحوال التى كانوا عليها قبل الإسلام ، فكان هذا وجه عطف هذه الجملة على التى قبلها بواو العطف لاتصال بعض هذه الأسئلة ببعض كما تقدم فى قوله «ويسألونك ما ذا ينفقون قل العفو » .

وقد روى أن السائل عن اليتامى عبد الله بن رواحة ، وأخرج أبو داود عن ابن عباس لما نزل قول الله عز وجل « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن » ـ « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما » الآيات انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه ، فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكر

ذلك لرسول الله فأنزل الله « ويسئلونك عن اليتامى » الآية مع أن سورة النساء نزلت بعدسورة البقرة، فلعل ذكر آية النساء وهم من الراوى وإنما أراد أنه لما نزلت الآيات المحذرة من مال اليتيم مثل آية سورة الإسراء « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن » ففى تفسير الطبرى بسنده إلى ابن عباس : لما نزلت « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن » عزلوا أموال اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله فنزلت « وإن تخالطوهم » أو أن مراد الراوى لما سمع الناس آية سورة النساء تجنبوا النظر فى اليتامى فذكروا بآية البقرة إن كان السائل عن آية البقرة غير المتجنب حين نزول آية النساء وأياما كان فقد ثبت أن النظر فى مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة فى حفظ النظام فقد كان العرب فى الجاهلية كسائر الأمم فى حال البساطة يكون المال بيد كبير العائلة فقلما تجد لصغير مالا ، وكان جمهور أموالهم حاصلا من اكتسابهم لقلة أهل الثروة فيهم ، فكان جمهور العرب إما زارعا أو غارسا أو مغيرا أو صائدا ، وكل هذه الأعمال تنقطع بموت مباشريها ، فإذا مات كبير العائلة وترك أبناء صغارا لم يستطيعوا أن يكتسبوا كما اكتسب آباؤهم . إلا أبناء أهل الثروة ، والثروة عندهم هى الأنعام والحوائط إذ لم يكن العرب أهل ذهب وفضة وأن الأنعام لا تصلح إلا بمن يرعاها فإنها عروض زائلة وأن الغروس كذلك ولم يكن فى ثروة العرب ملك الأرض إذ الأرض لم تكن مفيدة إلا للعامل فيها ، على أن من يتولى أمر اليتيم يستضعفه ويستحل ماله فينتفع به لنفسه ، وكرم العربى وسرفه وشربه وميسره لا تغادر له مالا وإن كثر .

وتغلُّب ذلك على مِلاك شهوات أصحابه فلا يستطيعون تركه يدفعهم إلى تطلب إرضاء نهمتهم بكل وسيلة فلا جرم أن يصبح اليتيم بينهم فقيرا مدحورا ، وزد إلى ذلك أن أهل الجاهلية قد تأصل فيهم الكبر على الضعيف وتوقير القوى فلما عدم اليتيم ناصره ومن يذب عنه كان بحيث يعرض للمهانة والإضاعة ويتخذ كالعبد لوليه ، من أجل ذلك كله صار وصف اليتيم عندهم ملازما لمعنى الخصاصة والإهمال والذل ، وبه يظهر معنى امتنان الله تعالى على نبيه أن حفظه فى حال اليتم مما ينال اليتامى فى قوله « ألم يجدك يتيما فآوى » .

فلما جاء الإسلام أمرَهم بإصلاح حال اليتامى فى أموالهم وسائر أحوالهم حتى قيل إن أولياء اليتامى تركوا التصرف فى أموالهم واعتزلوا اليتامى ومخالطتهم فنزلت هذه الآية .

والإصلاح جعل الشيء صالحا أى ذا صلاح والصلاح ضد الفساد ، وهو كون شيء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله ، فصلاح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه ،

وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضر ، وصلاح المال نماؤه المقصود منه ، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة .

و(إصلاح لهم) مبتدأ ووصفه ، واللام للتعليل أو الاختصاص .

ووصف الإصلاح بـ(لهم) دون الإضافة إذ لم يقل إصلاحهم لئلا يتوهم قصره على إصلاح ذواتهم لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى الحرف ، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة فى عهد المضاف فعدل عنها لئلا يتوهم أن المراد إصلاح معين كما عدل عنها فى قوله «إيتونى بأخ لكم من أبيكم» ولم يقل بأخيكم ليوهمهم أنه لم يرد أخا معهودا عنده ، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم فيشمل إصلاح ذواتهم وهو فى الدرجة الأولى ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم ، ويتضمن إصلاح أمزجتهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وبعداواتهم ، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤنهم من الطعام واللباس والمسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تقتير ولا سرف، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتعهدها وحفظها .

ولقد أبدع هذا التعبير ، فإنه لو قيل إصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج فى دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس ولو قيل قل تدبيرهم خير لتبادر إلى تدبير المال فاحتيج فى دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى فحوى الخطاب .

و(خير) فى الآية يحتمل أن يكون أفعل تفضيل إن كان خطابا للذين حملهم الخوف من أكل أموال اليتامى على اعتزال أمورهم وترك التصرف فى أموالهم بعلة الخوف من سوء التصرف فيها كما يقال :

إن السلامة من سلمى وجارتها أن لا تحل على حالٍ بواديها

فالمعنى إصلاح أمورهم خير من إهمالهم أى أفضل ثوابا وأبعد عن العقاب ، أى خير فى حصول غرضكم المقصود من إهمالهم فإنه ينجر منه إثم الإضاعة ولا يحصل فيه ثواب السعى والنصيحة ، ويحتمل أن يكون صفة مقابل الشر إن كان خطابا لتغيير الأحوال التى كانوا عليها قبل الإسلام، فالمعنى إصلاحهم فى أموالهم وأبدانهم وترك إضاعتهم فى الأمرين كما تقدم خير، وهو تعريض بأن ما كانوا عليه فى معاملتهم ليس بخير بل هو شر ، فيكون مراداً من الآية

على هذا : التشريع والتعريض إذ التعريض يجامع المعنى الأصلى ، لأنه من باب الكناية والكناية تقع مع إرادة المعنى الأصلى .

وجملة « وإن تخالطوهم فإخوانكم » عطف على جملة « إصلاح لهم خير » والمخالطة مفاعلة من الخلط وهو جمع الأشياء جمعا يتعذر معه تمييز بعضها عن بعض فيما تراد له ، فمنه خلط الماء بالماء والقمح بالشعير وخلط الناس ومنه اختلط الحابل بالنابل ، وهو هنا مجاز فى شدة الملابسة والمصاحبة والمراد بذلك ما زاد على إصلاح المال والتربية عن بعد فيشمل المصاحبة والمشاركة والكفالة والمصاهرة إذ الكل من أنواع المخالطة.

وقوله ,,فإخوانكم,, جواب الشرط ولذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير صالحة لمباشرة أداة الشرط ولذلك ف (إخوانكم) خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم ، وهو على معنى التشبيه البليغ ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التى تقتضى المشاورة والرفق والنصح . ونقل الفخر عن الفراء « لو نصبته كان صوابا بتقدير فإخوانكم تخالطون » وهو تقدير سمج ، ووجود الفاء فى الجواب ينادى على أن الجواب جملة اسمية محضة ، وبعد فحمل كلام الفراء على إرادة جواز تركيب مثله فى الكلام العربى ، لا على أن يقرأ به ، ولعل الفراء كان جريئا على إساغة قراءة القرآن بما يسوغ فى الكلام العربى دون اشتراط صحة الرواية .

والمقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخوانا كان من المتأكد مخالطتهم والوصاية بهم فى هاته المخالطة ، لأنهم لما كانوا إخوانا وجب بذل النصح لهم كما يبذل للأخ وفى الحديث حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، ويتضمن ذلك التعريض بإبطال ما كانوا عليه من احتقار اليتامى والترفع عن مخالطتهم ومصاهرتهم. قال تعالى وترغبون أن تنكحوهن أى عن أن تنكحوهن لأن الأخوة تتضمن معنى المساواة فيبطل الترفع .

وقوله ,,والله يعلم المفسد من المصلح,, وعد ووعيد ، لأن المقصود من الإخبار بعلم الله الإخبار بترتب آثار العلم عليه ، وفى هذا إشارة إلى أن ما فعله بعض المسلمين من تجنب التصرف فى أموال اليتامى تنزه لا طائل تحته لأن الله يعلم المتصرف بصلاح والمتصرف بغير صلاح وفيه أيضا ترضية لولاة الأيتام فيما ينالهم من كراهية بعض محاجيرهم وضربهم على أيديهم فى التصرف المالى وما يلاقون فى ذلك من الخصاصة ، فإن المقصد الأعظم هو إرضاء الله تعالى لا إرضاء المخلوقات ، وكان المسلمون يومئذ لا يهتمون إلا بمرضاة الله تعالى وكانوا يحاسبون أنفسهم على

مقاصدهم ، وفى هذه إشارة إلى أنه ليس من المصلحة أن يعرض الناس عن النظر فى أموال اليتامى اتقاء لألسنة السوء ، وتهمة الظن بالإثم فلو تمالأ الناس على ذلك وقاية لأعراضهم لضاعت اليتامى ، وليس هذا من شأن المسلمين فإن على الصلاح والفساد دلائل ووراء المتصرفين عدالة القضاة وولاة الأمور يجازون المصلح بالثناء والحمد العلن ويجازون المفسد بالبعد بينه وبين اليتامى وبالتغريم لما أفاته بدون نظر .

و (مِن) فى قوله «من المصلح» تفيد معنى الفصل والتمييز وهو معنى أثبته لها ابن مالك فى التسهيل قائلا « وللفصْل » وقال فى الشرح « وأشرت بذكر الفصل إلى دخولها على ثانى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح - وحتى يميز الخبيث من الطيب » اه وهو معنى رشيق لا غنى عن إثباته وقد أشار إليه فى الكشاف عند قوله تعالى « أتأتون الذُّكران من العالمين» فى سورة الشعراء وجعله وجها ثانيا فقال « أو أتاتون أنتم من بين من عداكم من العالمين الذكران يعنى أنكم ياقوم لوط وحدكم مختصون بهذه الفاحشة» اه فجعل معنى (مِن) معنى من بين ، وهو لا يتقوم إلا على إثبات معنى الفصل ، وهو معنى متوسط بين معنى من الابتلاء ومعنى البدلية حين لا يصلح متعلق المجرور لمعنى الابتدائية المحض ولا لمعنى البدلية المحض فحدث معنى وسط ، وبحث فيه ابن هشام فى مغنى اللبيب أن الفصل حاصل من فعل يميز ومن فعل يعلم واستظهر أن من للابتداء أو بمعنى (عن) .

وقوله «ولو شاء الله لأعنتكم » تذييل لما دل عليه قوله: قل إصلاح لهم خير» على ما تقدم والعنت : المشقة والصعوبة الشديدة أى ولو شاء الله لكلفكم ما فيه العنت وهو أن يحرم عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقا عليكم وعنتا ، لأن تجنب المرء مخالطة أقاربه من إخوة وأبناء عم ورؤيته إياهم مضيعة أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس فى الجملة وهم وإن فعلوا ذلك حذرا وتنزها فليس كل ما يبتدئ المرء فعله يستطيع الدوام عليه .

وحذف مفعول المشيئة لإغناء ما بعده عنه ، وهذا حذف شائع فى مفعول المشيئة فلا يكادون يذكرونه وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بسمعهم » .

وقوله « إن الله عزيز حكيم » تذييل لما اقتضاه شرط (لو) من الإمكان وامتناع الوقوع أى إن الله عزيز غالب قادر فلو شاء لكلفكم العنت ، لكنه حكيم يضع الأشياء مواضعها فلذا لم يكلفكموه .

وفى جمع الصفتين إشارة إلى أن تصرفات الله تعالى تجرى على ما تقتضيه صفاته كلها وبذلك تندفع إشكالات عظيمة فيما يعبَّر عنه بالقضاء والقدر .

﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ 221

كان المسلمون أيام نزول هذه السورة مازلوا مختلطين مع المشركين بالمدينة وما هم ببعيد عن أقربائهم من أهل مكة فربما رغب بعضهم فى تزوج المشركات أو رغب بعض المشركين فى تزوج نساء مسلمات فبين الله الحكم فى هذه الأحوال ، وقد أوقع هذا البيان بحكمته فى أرشق موقعه وأسعده به وهو موقع تعقيب حكم مخالطة اليتامى، فإن للمسلمين يومئذ أقاربَ وموالىَ لم يزالوا مشركين ومنهم يتامى فقدوا آباءهم فى يوم بدر وما بعده فلما ذكر الله بيان مخالطة اليتامى ، وكانت المصاهرة من أعظم أحوال المخالطة تطلعت النفوس إلى حكم هاته المصاهرة بالنسبة للمشركات والمشركين، فعطف حكم ذلك على حكم اليتامى لهاته المناسبة، روى الواحدى وغيره من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا مَرْثَد الغَنَوى ويقال مَرْثدا بن أبى مَرْثد واسمه كنَّاز بن حُصَين وكان حليفا لبنى هاشم فبعثه إلى مكة سرا ليخرج رجلا من المسلمين فسمعت بقدومه امرأة يقال لها عَنَاق وكانت خليلة له فى الجاهلية فأتته فقالت: ويحك يامَرثدألا تخلو؟ فقال: إن الإسلام حرَّم ما كان فى الجاهلية فقالت: فتزوجنى قال : حتى أستأذن رسول الله فأتى النبىء صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فنهاه عن التزوج بها ، لأنها مشركة فنزلت هذه الآية بسببه .

والنكاح فى كلام العرب حقيقة فى العقد على المرأة ، ولذلك يقولون نكح فلان فلانة ويقولون نكحت فلانة فلانا فهو حقيقة فى العقد ، لأن الكثرة من أمارات الحقيقة وأما استعماله فى الوطء فكناية ، وقيل هو حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد .

واختاره فقهاء الشافعية وهوقول ضعيف فى اللغة ، وقيل حقيقة فيهما فهو مشترك وهو

أضعف. قالوا ولم يرد فى القرآن إلا بمعنى العقد فقيل إلا فى قوله تعالى «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره» ، لأنه لا يكفى العقد فى تحليل المبتوتة حتى يبنى بها زوجها كما فى حديث زوجة رفاعة ولكن الأصوبُ أن تلك الآية بمعنى العقد وإنما بينت السنة أنه لا بد مع العقد من الوطء وهذا هو الظاهر ، والمنع فى هذه الآية متعلق بالعقد بالاتفاق .

والمشرك فى لسان الشرع من يدين بتعدد آلهة مع الله سبحانه ، والمراد به فى مواضعه من القرآن مشركو العرب الذين عبدوا آلهة أخرى مع الله تعالى ويقابلهم فى تقسيم الكفار أهلُ الكتاب وهم الذين آمنوا بالله ورسله وكتبه ولكنهم أنكروا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ونص هذه الآية تحريم تزوج المسلم المرأةَ المشركة وتحريم تزويج المسلمة الرجلَ المشركَ فهى صريحة فى ذلك ، وأما تزوج المسلم المرأة الكتابية وتزويج المسلمة الرجلَ الكتابى فالآية ساكتة عنه ، لأن لفظ المشرك لقب لا مفهوم له إلا إذا جَرى على موصوف كما سنبينه عند قوله تعالى « خيرٌ من مشرك » ، وقد أذن القرآن بجواز تزوج المسلم الكتابية فى قوله « والمحصنٰت من الذين أوتوا الكتٰب من قبلكم » فى سورة العقود فلذلك قال جمهور العلماء بجواز تزوج المسلم الكتابية دون المشركة والمجوسية وعلى هذا الأئمة الأربعة والأوزاعى والثورى ، فبقى تزويج المسلمة من الكتابى لا نص عليه ومنعه جميع المسلمين إما استنادا منهم إلى الاقتصار فى مقام بيان التشريع وإما إلى أدلة من السنة ومن القياس وسنشير إليه أو من الإجماع وهو أظهر ، وذهبت طوائف من أهل العلم إلى الاستدلال لفقه هذه المسألة بطريقة أخرى فقالوا أهل الكتاب صاروا مشركين لقول اليهود عزير ابن الله ولقول النصارى المسيح ابن الله وأبوة الإله تقتضى ألوهية الابن ، وإلى هذا المعنى جنح عبد الله بن عمر فى الموطأ عنه « لا أعلم شركا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى » ولكن هذا مسلك ضعيف جدا ، لأن إدخال أهل الكتاب فى معنى المشركين بعيد عن الاصطلاح الشرعى ، ونزلت هذه الآية وأمثالها وهو معلوم فاش ، ولأنه إذا تم فى النصارى باطراد فهو لا يتم فى اليهود ، لأن الذين قالوا عزير ابن الله إنما هم طائفة قليلة من اليهود وهم أتباع (فنحاص) كما حكاه الفخر فإذا كانت هذه الآية تمنع أن يتزوج المسلم امرأة يهودية أو نصرانية وأن يزوج أحد من اليهود والنصارى مسلمة فإن آية سورة العقود خصصت عموم المنع بصريح قوله « والمحصنٰت من

الذين أوتوا الـكتٰب من قبلـكم » ، وقد علم الله قولهم المسيح ابن الله وقول الآخرين عزير ابن الله فبقى تزويج المسلمة إياهم مشمولا لعموم آية البقرة ، وهذا مسلك سلـكه بعض الشافعية ، ومن علماء الإسلام من كره تزوج الـكتابية وهو قول مالك فى رواية ابن حبيب وهو رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى حذيفة بن اليمان وقد بلغه أنه تزوج يهودية أو نصرانية أن خل سبيلها ، فـكتب إليه حذيفة أتزعم أنها حرام؟ فقال عمر: لا ولـكنى أخاف أن تعاطوا المومسات منهن .

وقال شذوذ من العلماء بمنع تزوج المسلم الـكتابية ، وزعموا أن آية سورة العقود نسختها آية سورة البقرة ، ونقل ذلك عن ابن عمر وابن عباس وفى رواية ضعيفة عن عمر بن الخطاب: أنه فرق بين طلحة بن عبيد الله ويهودية تزوجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزوجها ، فقالا له نُطلِّق يا أمير المؤمنين ولا تَغْضَبْ فقال : لو جاز طلاقـكما لجاز نـكاحكما ، ولـكنْ أفرق بينـكما صَغْرَةً وقَمَاءَةً ، قال ابن عطية وهذا لا يسند جيدا والأثر الآخر عن عمر أسندُ منه ، وقال الطبرى هو مخالف لما أجمعت عليه الأمة وقد روى عن عمر بن الخطاب من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه وإنما كره عمر لهما تزوجهما حذرا من أن يقتدى بهما الناس فيزهدوا فى المسلمات .

و (حتى يؤمن) غاية للنهى فإذا آمن زال النهى ولذلك إذا أسلم المشرك ولم تسلم زوجته تبين منه إلا إذا أسلمت عقب إسلامه بدون تأخير .

وقوله « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » تنبيه على دناءة المشركات وتحذير من تزوجهن ومن الاغترار بما يكون للمشركة من حسب أو جمال أو مال وهذه طرائق الإعجاب فى المرأة المبالغ عليه بقوله « ولو أعجبتكم » وإن من لم يستطع تزوج حرة مؤمنة فليتزوج أمة مؤمنة خير له من أن يتزوج حرة مشركة ، فالأمة هنا هى المملوكة، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله « ولأمة مؤمنة » فالـكلام وارد مورد التناهى فى تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أتم أفراد الصنف الآخر ، فإذا كانت الأمة المؤمنة خيرا من كل مشركة فالحرة المؤمنة خير من المشركة بدلالة فحوى الخطاب التى يقتضيها السياق ، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة المؤمنة على الأمة المشركة فإنه حاصل بدلالة فحوى الخطاب لا يشك فيه المخاطبون المؤمنون ولقوله « ولو أعجبتـكم » فإن الإعجاب بالحرائر دون الإماء .

والمقصود من التفضيل فى قوله « خير » التفضيل فى المنافع الحاصلة من المرأتين؛ فإن فى تزوج الأمة المؤمنة منافع دينية وفى الحرة المشركة منافع دنيوية ومعانى الدين خير من أعراض الدنيا المنافية للدين فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استئناسا للمسلمين .

ووقع فى الكشاف حمل الأمة على مطلق المرأة ، لأن الناس كلهم إماء الله وعبيده وأصله منقول عن القاضى أبى الحسن الجرجانى كما فى القرطبي وهذا باطل من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فلأنه يصير تكرارا مع قوله « ولا تنكحوا المشركٰت » إذ قد علم الناس أن المشركة دون المؤمنة، ويفيت المقصود من التنبيه على شرفِ أقلِّ أفرادِ أحد الصنفين على أشرَف أفراد الصنف الآخر ، وأما من جهة اللفظ فلأنه لم يرد فى كلام العرب إطلاق الأمة على مطلق المرأة ، ولا إطلاق العبد على الرجل إلا مقيَّدين بالإضافة إلى اسم الجلالة فى قولهم يا عبدَ الله ويا أمةَ الله ، وكونُ الناس إماءَ الله وعبيدَه إنما هو نظر للحقائق لا للاستعمال ، فكيف يخرَّج القرآن عليه .

وضمير « ولو أعجبتكم » يعود إلى المشركة ، ولو وصلية للتنبيه على أقصى الأحوال التى هى مظنة تفضيل المشركة ، فالأمة المؤمنة أفضل منها حتى فى تلك الحالة وقد مضى القول فى موقع لو الوصلية والواو التى قبلها والجملة التى بعدها عند قوله تعالى « أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » .

وقوله « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » تحريم لتزويج المسلمة من المشرك ، فإن كان المشرك محمولا على ظاهره فى لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي فيكون دليل تحريم ذلك الإجماعَ وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبيء صلى الله عليه وسلم وتواتر بينهم ، وإما مستند إلى تضافر الأدلة الشرعية كقوله تعالى « فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهنَّ حِلٌّ لهم ولا هم يحلون لهن » فعلق النهى بالكفر وهو أعم من الشرك وإن كان المراد حينئذ المشركين ، وكقوله تعالى هنا «أُوْلَـٰئك يدعون إلى النار» كما سنبينه .

وقوله « حتى يؤمنوا » غاية للنهى، وأخذ منه أن الكافر إذا أسلمت زوجته يفسخ النكاح بينهما ثم إذا أسلم هو كان أحق بها ما دامت فى العدة .

وقوله « ولَعَبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم » هو كقوله « ولأمة مؤمنة خير

من مشركة » وأن المراد به المملوك وليس المراد الحر المشرك وقد تقدم ذلك .

وقوله « أُوْلَـٰئِكَ يدعون إلى النار » الإشارة إلى المشركات والمشركين ، إذ لا وجه لتخصيصه بالمشركين خاصة لصلوحيته للعود إلى الجميع ، والواو فى يدعون واو جماعة الرجال ووزنه يفعون ، وغُلِّب فيه المذكر على المؤنث كما هو الشائع ، والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتعليل النهى عن نكاح المشركات وإنكاح المشركين ، ومعنى الدعاء إلى النار الدعاء إلى أسبابها فإسناد الدعاء إليهم حقيقة عقلية ، ولفظ النار مجاز مرسل أطلق على أسباب الدخول إلى النار فإن ماهم عليه يجر إلى النار من غير علم ، ولما كانت رابطة النكاح رابطة اتصال ومعاشرة نهى عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك الدعوة فى النفس ، فإن بين الزوجين مودة وإلفا يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر ولما كانت هذه الدعوة من المشركين شديدة لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسل ، كان البون بينهم وبين المسلمين فى الدين بعيدا جدا لا يجمعهم شىء يتفقون عليه ، فلم يبح الله مخالطتهم بالتزوج من كلا الجانبين .

أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله وانفراده بالخلق والإيمان بالأنبياء ويفرق بيننا وبين النصارى الاعتقاد ببنوة عيسى والإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى ، فأباح الله تعالى للمسلم أن يتزوج الكتابية ولم يبح تزويج المسلمة من الكتابى اعتدادا بقوة تأثير الرجل على امرأته ، فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل النسخ فيوشك أن يكون ذلك جالبا إياها إلى الإسلام ، لأنها أضعف منه جانبا وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه ، لذلك السبب وهذا كان يجيب به شيخنا الأستاذ سالم أبو حاجب عن وجه إباحة تزوج الكتابية ومنع تزوج الكتابى المسلمة .

وقوله « والله يدعوا إلى الجنة » الآية أى إن الله يدعوا بهذا الدين إلى الجنة فلذلك كانت دعوة المشركين مضادة لدعوة الله تعالى ، والمقصود من هذا تفظيع دعوتهم وأنها خلاف دعوة الله ، والدعاء إلى الجنة والمغفرة دعاء لأسبابهما كما تقدم فى قوله « يدعون إلى النار » .

والمغفرة هنا مغفرة ما كانوا عليه من الشرك .

وقوله « بإذنه » الإذن فيه إما بمعنى الأمر كما هو الشائع فيكون بإذنه ظرفا مستقرا حالا من الجنة والمغفرة أى حاصلتين بإذنه أى إرادته وتقديره بما بين من طريقهما .

ومن المفسرين من حمل الإذن على التيسير والقضاء والباء على أنها ظرف لغو فرأى هذا القيد غير جزيل الفائدة فتأوّل قوله « والله يدعوا » بمعنى وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون .

وجملة « ويبين » معطوفة على يدعو يعني يدعو إلى الخير مع بيانه وإيضاحه حتى تتلقاه النفوس بمزيد القبول وتمام البصيرة فهذا كقوله « كذلك يبين الله لكم الآيات » ففيها معنى التذييل وإن كانت واردة بغير صيغته .

ولعل مستعملة فى مثله مجاز فى الحصول القريب .

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ 222

عطف على جملة «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ» بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات يؤذن بالتنزه عن أحوال المشركين وكان المشركون لايقربون نساءهم إذا كنّ حُيَّضا وكانوا يفرطون فى الابتعاد منهن مدة الحيض فناسب تحديد ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التى يخالف فيها المشركون غيرهم، ويتساءل المسلمون عن أحق المناهج فى شأنها ، روى أن السائل عن هذا هو أبو الدحداح ثابت بن الدحداح الأنصارى، وروى أن السائل أُسيد بن حُضير ، وروى أنه عباد بن بشر، فالسؤال حصل فى مدة نزول هذه السورة فذكر فيها مع ما سيذكر من الأحكام .

والباعث على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود واستنوا بسنتهم فى كثير من الأشياء ، وكان اليهود يتباعدون عن الحائض أشد التباعد بحكم التوراة ففى الإصحاح الخامس عشر من سفر اللاويين « إذا كانت امرأة لها سيل دما فى لحمها فسبعة أيام تكون فى طمثها وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء وكل ما تضطجع عليه يكون نجسا وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء وإن اضطجع معها رجل فكان طمثها عليه يكون نجسا سبعة أيام » . وذكر القرطبي أن النصارى لا يمتنعون من ذلك ولا أحسب ذلك صحيحا فليس فى الإنجيل مايدل عليه، وإن من قبائل العرب من كانت الحائض عندهم مبغوضة

فقد كان بنو سليح أهل بلد الحضْر ، وهم من قضاعة نصارى إن حاضت المرأة أخرجوها من المدينة إلى الربض حتى تطهر وفعلوا ذلك بنصرة ابنة الضيزن ملك الحضْر ، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين فى هذا الأمر تبعث على السؤال عنه .

والمحيض وهو اسم للدم الذى يسيل من رحم المرأة فى أوقات منتظمة والمحيض اسم على زنة مفعل منقول من أسماء المصادر شاذا عن قياسها لأن قياس المصدر فى مثله فتح العين قال الزجاج « يقال حاضت حيضا ومحاضا ومحيضا والمصدر فى هذا الباب بابه المفعَل (بفتح العين) لكن المفعِل (بكسر العين) جيد » ووجه جودته مشابهته مضارعه لأن المضارع بكسر العين وهو مثل المجيء والمبيت، وعندى أنه لمَّا صار المحيض اسما للدم السائل من المرأة عُدل به عن قياس أصله من المصدر إلى زنة اسم المكان وجيء به على زنة المكان للدلالة على أنه صار اسما نخالفو افيه أوزان الأحداث إشعارا بالنقل فرقا بين المنقول منه والمنقول إليه، ويُقال حيض وهو أصل المصدر : يقال حاضت المرأة إذا سال منها ؛ كما يقال حاض السيل إذا فاض ماؤه ومنه سمى الحوض حوضا لأنه يسيل ، أبدلوا ياءه واوا وليس منقولا من اسم المكان ؛ إذ لا مناسبة للنقل منه ، وإنما تكلفه من زعمه مدفوعا بالمحافظة على قياس اسم المكان معرضا عما فى تصييره اسما من التوسع فى مخالطة قاعدة الاشتقاق.

والمراد من السؤال عن المحيض السؤال عن قربان النساء فى المحيض بدلالة الاقتضاء ، وقد علم السائلون ما سألوا عنه والجواب أدل شيء عليه .

والأذى : الضر الذى ليس بفاحش ؛ كما دل عليه الاستثناء فى قوله تعالى « لن يضروكم إلا أذى » ، ابتدأ جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض فبين لهم أن الحيض أذى ليكون ما يأتى من النهى عن قربان المرأة الحائض نهيا معلَّلا فتتلقاه النفوس على بصيرة وتتهيأ به الأمة للتشريع فى أمثاله ، وعبر عنه بأذى إشارة إلى إبطال ما كان من التغليط فى شأنه وشأن المرأة الحائض فى شريعة التوراة ، وقد أثبت أنه أذًى منكَّر ولم يبين جهته فتعين أن الأذى فى مخالطة الرجل للحائض وهو أذى للرجل وللمرأة وللولد ، فأما أذى الرجل فأوله القذارة وأيضا فإن هذا الدم سائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بييضات دقيقة يكون منها تخلق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبعد أن تختلط تلك البييضات بماء الرجل فإذا انغمس فى الدم عضو التناسل فى الرجل يتسرب إلى قضيبه شيء من ذلك الدم بما فيه فربما احتبس منه جزء فى

قناة الذكر فاستحال إلى عفونة تحدث أمراضا معضلة فتحدث بثورا وقروحا لأنه دم قد فسد ويرد أي فيه أجزاء حية تفسد في القضيب فسادا مثل موت الحي فتؤول إلى تعفن .

وأما أذى المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذ بصدد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية فإذا أزعج كان إزعاجا في وقت اشتغاله بعمل فدخل عليه بذلك مرض وضعف ، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البييضات في التخلق قبل إبان صلاحيتها للتخلق النافع الذي وقته بعد الجفاف ، وهذا قد عرفه العرب بالتجربة قال أبو كبير الهذلي :

ومُبَرَّإٍ مِن كُلِّ غُبَّرِ حِيضَةٍ وفساد مُرضعة وداءِ مُعْضِلِ

(غبر الحيضة جمع غُبرة ويجمع على غبر وهي آخر الشيء ، يريد لم تحمل به أمه في آخر مدة الحيض) .

والأطباء يقولون إن الجنين المتكون في وقت الحيض قد يجيء مجذوما أو يصاب بالجذام من بعد .

وقوله « فاعتزلوا النساء في المحيض » تفريع الحكم على العلة ، والاعتزال التباعد بمعزل وهو هنا كناية عن ترك مجامعتهن ، والمجرور بفي : وقت محذوف والتقدير : في زمن المحيض وقد كثرت إنابة المصدر عن ظرف الزمان كما يقولون آتيك طلوع النجم ومَقْدَم الحاج .

والنساء اسم جمع للمرأة لا واحد له من لفظه ، والمراد به هنا الأزواج كما يقتضيه لفظ اعتزلوا المخاطب به الرجال ، وإنما يعتزل من كان يخالط .

وإطلاق النساء على الأزواج شائع بالإضافة كثيرا نحو : يانساء النبيء ، وبدون إضافة مع القرينة كما هنا ، فالمراد اعتزلوا نساءكم أي اعتزلوا ما هو أخص الأحوال بهن وهو المجامعة

وقوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » جاء النهي عن قربانهن تأكيدا للأمر باعتزالهن وتبيينا للمراد من الاعتزال وإنه ليس التباعد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القِربان ، فكان مقتضى الظاهر أن تكون جملة ولا تقربوهن مفصولة بدون عطف ، لأنها مؤكدة لمضمون جملة فاعتزلوا النساء في المحيض ومبينة للاعتزال وكلا الأمرين يقتضي الفصل ، ولكن خولف مقتضى الظاهر اهتماما بهذا الحكم ليكون النهي عن القربان مقصودا بالذات معطوفا على التشريعات ، ويكنى عن الجماع بالقربان بكسر القاف مصدر قرِب بكسر الراء ولذلك جيء فيه بالمضارع المفتوح العين الذي هو مضارع قرِب كسمع متعديا إلى المفعول ؛ فإن

الجماع لم يجيء إلا فيه دون قرُب بالضم القاصر يقال قرُب منه بمعنى دنا وقرِبه كذلك واستعماله فى المجامعة ، لأن فيها قربا ولكنهم غلبوا قرب المكسور العيْن فيها دون قرُب المضموم تفرقة فى الاستعمال ، كما قالوا بَعُد إذا تجافى مكانه وبعِد كمعنى البُعد المعنوى ولذلك يدعون بلا يَبْعَدْ .

وقوله « حتى يطهرن » غاية لاعتزلوا ـ ولا تقربوهن ، والطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طهُر بضم الهاء ، وحقيقة الطهر نقاء الذات ، وأطلق فى اصطلاح الشرع على النقاء المعنوى وهو طهر الحدث الذى يقدَّر حصوله للمسلم بسبب ،ويُقال تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة نحو" يحبون أن يتَطهروا" أو مجازا نحو"إنهم أناس يتطهرون" ، ويقال اطَّهَّر بتشديد الطاء وتشديد الهاء وهى صيغة تَطَهَّر وقع فيها إدغام التاء فى الطاء قال تعالى « وإن كنتم جنبا فاطَّهَّروا » وصيغة التفعل فى هذه المادة لمجرد المبالغة فى حصول معنى الفعل ولذلك كان إطلاق بعضها فى موضع بعض استعمالا فصيحا .

قرأ الجمهور « حتى يَطْهُرن » بصيغة الفعل المجرَّد ، وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم وخلف "يَطَّهَّرْنَ" بتشديد الطاء والهاء مفتوحتين .

ولما ذُكر أن المحيض أذًى عَلِم السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى فإن وصف حائض يقابل بطاهر وقد سميت الأقراء أطهارا ، وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء كقوله تعالى « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » فإن تفسيره الاستنجاء فى الخلاء بالماء فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف وكان قوله تعالى فإذا تطهرن بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء ، لأن صيغة تطهر تدل على طهارة مُعْمَلة ، وإن كان الثانى كان قوله فإذا تطهرن تصريحا بمفهوم الغاية ليبنى عليه قوله فأتوهن ، وعلى الاحتمال الثانى جاءت قراءة "حتى يَطَّهَّرن" بتشديد الطاء والهاء فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل. ويتعين على هذه القراءة أن يكون مرادا منه مع معناه لازمُه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله فاعتزلوا النساء فى المحيض وبذلك كان مآل القراءتين واحدا ، وقد رجح المبرد قراءة حتى يطهرن بالتشديد قال لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد يراد بهما جميعا الغسل وهذا عجيب صدوره منه فإن اختلاف المعنيين إذا لم يحصل منه تضاد أولى لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئا جديدا .

ورجح الطبرى قراءة التشديد قائلا « لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر » وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به ، لأن اللفظ كاف فى إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط فى قوله « فإذا تَطَهَّرْن » .

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء فى المحيض هى حصول الطهر فإن حملنا الطهر على معناه اللغوى فهو النقاء من الدم ويتعين أن يحمل التطهر فى قوله « فإذا تطهرهن » على المعنى الشرعى ، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ونظَّروه بقوله تعالى « وابتلوا اليتٰمى حتى إذا بلغوا النكاح فإن ءانستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموٰلهم » ، وإن حمل الطهر فى الموضعين على المعنى الشرعى لا سيما على قراءة « حتى يطَّهَّرْن » حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكِّد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء عادة ، إذ لا فائدة فى الغسل قبل ذلك ، وأما اشتراط طهارة الحدث فاختلف فقهاء الإسلام فى مجمل الطهر الشرعى هنا فقال قوم هو غسل محل الأذى بالماء فذلك يحل قربانها وهذا الذى تدل عليه الآية ، لأن الطهر الشرعى يطلق على إزالة النجاسة وعلى رفع الحدث ، والحائض اتصفت بالأمرين ، والذى يمنع زوجها من قربانها هو الأذى ولا علاقة للقربان بالحدث فوجب أن يكون المراد غسل ذلك الأذى ، وإن كان الطهران متلازمين بالنسبة للمرأة المسلمة فهما غير متلازمين بالنسبة للكتابية ، وقال الجمهور منهم مالك والشافعى هو غسل الجنابة وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطا ، أو رجعوا فيه إلى عمل المسلمات والمظنون بالمسلمات يومئذ أنهن كن لا يتريثن فى الغسل الذى يبيح لهن الصلاة فلا دليل فى فعلهن على عدم إجزاء ما دُونه ، وذهب مجاهد وطاووس وعكرمة إلى أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أى مع الاستنجاء بالماء وهذا شاذ.

وذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى التفصيل فقالوا : إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام عندهم جاز قربانها قبل الاغتسال أى مع غسل المحل خاصة ، وإن انقطع الدم لعادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضَى عليها وقتُ صلاة ، وإن انقطع لِأَقَلَّ من عادتها لم يحل قربانها ولكنها تغتسل وتصلى احتياطا ولا يقربها زوجها

حتى تكمل مدة عادتها ، وعللوا ذلك بأن انقطاعه لأكثر أمده انقطاع تام لا يخشى بعده رجوعه بخلاف انقطاعه لأقل من ذلك فلزم أن يتقصى أثره بالماء أو بمضى وقت صلاة ، ثم أرادوا أن يجعلوا من هذه الآية دليلا لهذا التفصيل فقال عبد الحكيم السلكوتى حتى يطهرن قرئ بالتخفيف والتشديد فتنزل القراءتان منزلة آيتين ، ولما كانت إحداهما معارضة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى الغسل جمع بين القراءتين بإعمال كل فى حالة مخصوصة اهـ ، وهذا مدرك ضعيف ، إذ لم يعهد عدّ القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التعارض ، سلمنا لكنهما وردتا فى وقت واحد فيحمل مطلقهما على مقيدهما بأن نحمل الطهر بمعنى النقاء على أنه مشروط بالغسل ، سلمنا العدول عن هذا التقييد فما هو الدليل الذى خص كل قراءة بحالة من هاتين دون الأخرى أو دون حالات أخر ، فما هذا إلا صنع باليد ، فإن قلت لِمَ بنَوا دليلهم على تنزيل القراءتين منزلة الآيتين ولم يبنوه مثلنا على وجود يطهُرن ويطَّهَّرن فى موضعين من هذه الآية ، قلت كَأَنَّ سببه أن الواقعين فى الآية هما جزءا آية فلا يمكن اعتبار التعارض بين جزئى آية بل يحملان على أن أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له .

وقوله « فأتوهن » الأمر هنا للإباحة لا محالة لوقوعه عقب النهى مثل « وإذا حللتم فاصطادوا » عبر بالإتيان هنا وهو شهير فى التكنى به عن الوطء لبيان أن المراد بالقربان المنهى عنه هو ذلك المعنى الكنائى فقد عبر بالاعتزال ثم قفّىَ بالقربان ثم قفى بالإتيان ومع كل تعبير فائدة جديدة وحكم جديد وهذا من إبداع الإيجاز فى الإطناب .

وقوله « من حيث أمركم الله » حيث اسم مكان مبهم مبنىٌ على الضم ملازمٌ الإضافة إلى جملة تحدده لزوال إبهامها، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب فى التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض وكان فهمه موكولا إلى فطنهم ومعتاد تعبيرهم . فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع أى إلا من حيث أمركم الله بأن تعتزلوهن منه مدة الحيض يعنى القبل قال القرطبى (من) بمعنى فى ونظره بقوله تعالى « أرونى ما ذا خلقوا من الأرض » وقوله « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » ، وعن ابن عباس وأبى رزين مسعود بن مالك والسُّدى وقتادة

أن المعنى: من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر ، فحيث مجاز في الحال أو السبب ومن لابتداء الأسباب فهي بمعنى التعليل .

والذى أراه أن قوله « من حيث أمركم الله » قد علم السامعون منه أنه أمر من الله كان قد حصل فيما قبل ، وأما (حيث) فظرف مكان وقد تستعمل مجازا في التعليل فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذى تضمنته الغاية بـ (حتى) في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » لأن غاية النهى تنتهى إلى الإباحة فالأمر هو الإذن ، و (من) للابتداء المجازى ، و(حيث)مستعملة في التعليل مجازا تخييليا أى لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهى بالتطهر .

أو المراد بأمر الله أمره الذى به أباح التمتع بالنساء : وهو عقد النكاح ، فحرف (من) للتعليل والسببية ، و (حيث) مستعار للمكان المجازى وهو حالة الإباحة التى قبل النهى كأنهم كانوامحجوزين عن استعمال الإباحة أوحجر عليهم الانتفاع بها ثم أذن لهم باستعمالها فشبهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه فهو يأتي منه إلى حيث يريد .

وعلى هذين المعنيين لا يكون فى الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان بأن يكون فى مكان النسل ، ويعضد هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » وهو ارتفاق بالمخاطبين بأن ذلك المنع كان لمنفعتهم ليكونوا متطهرين، وأما ذكر التوابين فهو ادماج للتنويه بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء في المحيض أى إن التوبة أعظم شأنا من التطهر أى أن نية الامتثال أعظم من تحقق مصلحة التطهر لكم ، لأن التوبة تطهر روحانى والتطهر جثمانى .

ويجوز أن يكون قوله « من حيث أمركم الله » على حقيقة (مِن) في الابتداء وحقيقة (حيث) للمكان والمراد المكان الذى كان به أذى الحيض .

وقد قيل: إن جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » معترضة بين جملة « فإذا تطهرن » وجملة « نساؤكم حرث لكم » .

﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾

هذه الجملة تذييل ثان لجملة « فأتوهن من حيث أمركم الله » قصد به الارتفاق بالمخاطبين والتأنس لهم لإشعارهم بأن منعهم من قربان النساء فى مدة المحيض منع مؤقت لفائدتهم وأن الله

يعلم أن نساءهم محل تعهدهم وملابستهم ليس منعهم منهن فى بعض الأحوال بأمر هين عليهم لولا إرادة حفظهم من الأذى ، كقول عمر بن الخطاب لما حمى الحمى « لولا المال الذى أحمل عليه فى سبيل الله ماحميت عليهم من بلادهم شبرا إنها لبلادُهم » وتعتبر جملة «نساؤكم حرثٌ» مقدِّمة لجملة « فأتوا حرثكم أنَّىٰ شئتم » وفيها معنى التعليل للإذن بإتيانهن أنّى شاءوا ، والعلة قد تُجعل مقدمة فلو أوثر معنى التعليل لأخرت عن جملة « فَأْتُوا حرثكم أنىٰ شئتم » ولكن أوثر أن تكون مقدمة للتى بعدها لأنه أحكم نسيج نظم ولتتأتى عقبه الفاء الفصيحة .

والحرث مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة تشق التراب ليزرع فى شقوقه زريعة أو تغرس أشجار .

وهو هنا مطلق على معنى اسم المفعول .

وإطلاق الحرث على المحروث وأنواعه إطلاق متعدد فيطلق على الأرض المجعولة للزرع أو الغرس كما قال تعالى « وقالوا هذه أنعَٰم وحرث حجر » أى أرض زرع محجورة على الناس أن يزرعوها .

وقال « والخيل المسومة والأنعَٰم والحرث » أى الجنات والحوائط والحقول .

وقال « كمثل ريح فيها صرٌّ أصَابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته » أى أهلكت زرعهم .

وقال « فتنادوا مصبحين أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صارمين » يعنون به جنتهم أى صارمين عراجين التمر .

والحرث فى هذه الآية مراد به المحروث بقرينة كونه مفعولا لفعل « فأتوا حرثكم » وليس المراد به المصدر لأن المقام ينبو عنه ، وتشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النسل بالزرع فى قول أبى طالب فى خطبته خديجة للنبىء صلى الله عليه وسلم « الحمد لله الذى جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل » .

والفاء فى « فأْتوا حرثكم أنَّىٰ شئتم » فاء فصيحة لابتناء ما بعدها على تقرر أن النساء حرث لهم ، لا سيما إذا كانوا قد سألوا عن ذلك بلسان المقال أو بلسان الحال .

وكلمة (أنى) اسم لمكان مبهم تبينه جملة مضاف هو إليها، وقد كثر استعماله مجازا فى معنى كيف بتشبيه حال الشيء بمكانه ، لأن كيف اسم للحال المبهمة يبينها عاملها نحو كيف

يشاء وقال فى لسان العرب: إن (أنى) تكون بمعنى (متى) ، وقد أضيف (أنى) فى هذه الآية إلى جملة (شئتم) والمشيئات شتى فتأوله كثير من المفسرين على حمل (أنى) على المعنى المجازى وفسروه بكيف شئتم وهو تأويل الجمهور الذى عضدوه بما رووه فى سبب نزول الآية وفيها روايتان . إحداهما عن جابر بن عبد الله والأخرى عن ابن عباس وتأوله الضحاك على معنى متى شئتم وتأوله جمع على معناه الحقيقى من كونه اسم مكان مبهم ، فمنهم من جعلوه ظرفا لأنه الأصل فى أسماء المكان إذا لم يصرح فيها بما يصرف عن معنى الظرفية وفسروه بمعنى فى أى مكان من المرأة شئتم وهو المروى فى صحيح البخارى تفسيرا من ابن عمر ، ومنهم من جعلوه اسم مكان غير ظرف وقدروا أنه مجرور بـ (من) ففسروه من أى مكان أو جهة شئتم وهو يئول إلى تفسيره بمعنى كيف ، ونسب القرطبى هذين التأويلين إلى سيبويه .

فالذى يتبادر من موقع الآية وتساعد عليه معانى ألفاظها أنها تذييل وارد بعد النهى عن قربان النساء فى حال الحيض .

فتحمل (أنى) على معنى متى ويكون المعنى فأتوا نساءكم متى شئتم إذا تطهرن فوزانها وزان قوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا » بعد قوله « غير محلِّى الصيد وأنتم حرم » .

ولا مناسبة تبعث لصرف الآية عن هذا المعنى إلا أن ما طار بين علماء السلف ومن بعدهم من الخوض فى محامل أخرى لهذه الآية ، وما رووه من آثار فى أسباب النزول يضطرّنا إلى استفصال البيان فى مختلف الأقوال والمحامل مقتنعين بذلك ، لما فيه من إشارة إلى اختلاف الفقهاء فى معانى الآية ، وإنها لمسألة جديرة بالاهتمام ، على ثقل فى جريانها ، على الألسنة والأقلام .

روى البخارى ومسلم فى صحيحيهما عن جابر بن عبد الله : أن اليهود قالوا إذا أتى الرجل امرأته مجبِّية جاء الولد أحول ، فسأل المسلمون عن ذلك فنزلت « نساؤكم حرث لكم » الآية وأخرج أبو داود عن ابن عباس قال : كان هذا الحي من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحى من اليهود وهم أهل كتاب وكانوا يرون لهم فضلا عليهم فى العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم ، وكان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة ، فكان هذا الحى من الأنصار قد أخذوا بذلك ، وكان هذا الحى من قريش

يشرحون النساء شرحا (أى يطأونهن وهن مستلقيات عن أقفيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستلقيات ، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبنى حتى شَرِى أمرُها (أى تفاقم اللجاج) فبلغ ذلك النبىء فأنزل الله « فأتوا حرثكم أنى شئتم » أى مقبلات كن أو مدبرات أو مستلقيات يعنى بذلك فى موضع الولد ،وروى مثله عن أم سلمة زوج النبىء صلى الله عليه وسلم فى الترمذى ، وما أخرجه الترمذى عن ابن عباس قال : جاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هلكتُ قال ، وما أهلكك ؟ قال : حوّلْت رحلى الليلة (يريد أنه أتى امرأته وهى مستدبرة) فلم يردّ عليه رسول الله شيئا فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية « نساؤكم حرث لكم » الآية .

وروى البخارى عن نافع قال : كان ابن عمر إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه فأخذت عليه المصحف يوماً فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى « فأتوا حرثكم أنىٰ شئتم » قال : تدرى فيم أنزلت ؟ قلت : لا قال :أنزلت فى كذا وكذا وفى رواية عن نافع فى البخارى « يأتيها فى . . . » ولم يزد وهو يعنى فى كلتا الروايتين عنه إتيان النساء فى أدبارهن كما صرح بذلك فى رواية الطبرى وإسحاق بن راهويه : أنزلت إتيان النساء فى أدبارهن ، وروى الدارقطنى فى غرائب مالك والطبرى عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رجلا أتى امرأته فى دبرها فوجد فى نفسه من ذلك فأنزل الله « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنىٰ شئتم » وقد روى أن ذلك الرجل هو عبد الله بن عمر ، وعن عطاء بن يسار أن رجلا أصاب امرأته فى دبرها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فأنكر الناس عليه وقالوا : أثفرها فأنزل الله تعالى «نساؤكم حرث لكم » ، فعلى تأويل هؤلاء يكون قوله تعالى : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنىٰ شئتم » تشبيها للمرأة بالحرث أى بأرض الحرث وأطلق « فأتوا حرثكم » على معنى : فاحرثوا فى أى مكان شئتم .

أقول : قد أجمل كلام الله تعالى هنا ، وأبهم وبين المبهمات بمبهمات من جهة أخرى لاحتمال « أمركم الله » معانى ليس معنى الإيجاب والتشريع منها ، إذ لم يعهد سبق تشريع من الله فى هذا كما قدمناه ، ثم أتبع بقوله « يحب التوّابين » فربما أشعر بأن فعلا فى هذا البيان كان يرتكب والله يدعو إلى الانكفاف عنه وأتبع بقوله « ويحبّ المتطهرين » فأشعر بأن فعلا

في هذا الشأن قد يلتبس بغير التنزه والله يحب التنزه عنه ، مع احتمال المحبة عنه لمعنى التفضيل والتكرمة مثل « يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين » ، واحتمالها لمعنى : ويبغض غير ذلك ، ثم جاء ما هو كالدليل وهو قوله « نساؤكم حرث لكم » فجعلن حرثا على احتمال وجوه في الشبه ؛ فقد يقال : إنه وكل المعروف ، وقد يقال : إنه جعل شائعاً في المرأة ، فلذلك نيط الحكم بذات النساء كلها ، ثم قال « فأتوا حرثكم أنّى شئتم » فجاء بأنّى المحتملة للكيفيات وللأمكنة وهي أصل في الأمكنة ووردت في الكيفيات ، وقد قيل : إنها ترد للأزمنة فاحتمل كونها أمكنة الوصول من هذا الإتيان ، أو أمكنة الورود إلى مكان آخر مقصود فهي أمكنة ابتداء الإتيان أو أمكنة الاستقرار فأُجمل في هذا كله إجمال بديع وأثنى ثناء حسن .

واختلاف محامل الآية في أنظار المفسرين والفقهاء طوعُ علم المتأمل ، وفيها أقوال كثيرة ومذاهب مختلفة لفقهاء الأمصار مستقصاة في كتب أحكام القرآن ، وكتب السنة ، وفي دواوين الفقه ، وقد اقتصرنا على الآثار التي تمت إلى الآية بسبب نزول ، وتركنا ما عداه إلى أفهام العقول .

﴿ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ 223

عطف على جملة «فأتوا حرثكم» ، أو على جملة «إن الله يحب التوّابين ويحب المتطهرين». عطف الإنشاء على الخبر ، على أن الجملة المعطوف عليها وإن كانت خبرا فالمقصود منها الأمر بالتوبة والتطهر ؛ فكرر ذلك اهتماما بالحرص على الأعمال الصالحة بعد الكلام على اللذائذ العاجلة.

وحذف مفعول « قدموا » اختصارا لظهوره ؛ لأن التقديم هنا إعداد الحسنات فإنها بمنزلة الثَّقَل الذي يقدمه المسافر.

وقوله « لأنفسكم » متعلق بـ« قدموا » ، واللام للعلة أي لأجل أنفسكم أي لنفعها ، وقوله « واتقوا الله » تحريض على امتثال الشرع بتجنب المخالفة ، فيدخل تحته التخلي عن السيئات والتحلي بالواجبات والقربات ، فمضمونها أعم من مضمون جملة « وقدموا لأنفسكم» فلذلك كانت هذه تذييلا .

وقوله « واعلموا أنكم ملاقوه » يجمع التحذير والترغيب ، أى فلاقوه بما يرضى به عنكم كقوله : ووجد الله عنده» ، وهو عطف على قوله « واتقوا الله» .

والملاقاة : مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى الغير بقصد أو مصادفة . وأصل مادة لقى تقتضى الوقوع بين شيئين فكانت مفيدة معنى المفاعلة بمجردها ، فلذلك كان لقى ولاقى بمعنى واحد ، وإنما أمرهم الله بعلم أنهم ملاقوه مع أن المسلمين يعلمون ذلك تنزيلا لعلمهم منزلة العدم فى هذا الشأن ، ليزاد من تعليمهم اهتماما بهذا المعلوم وتنافسا فيه على أننا رأينا أن فى افتتاح الجملة بكلمة : اعلموا اهتماما بالخبر واستنصاتا له وهى نقطة عظيمة سيأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » فى سورة الأنفال .

وقد رتبت الجمل الثلاث الأول على عكس ترتيب حصول مضامينها فى الخارج ؛ فإن الظاهر أن يكون الإعلام بملاقاة الله هو الحاصل أولا ثم يعقبه الأمر بالتقوى ثم الأمر بأن يقدموا لأنفسهم ، فخولف الظاهر للمبادرة بالأمر بالاستعداد ليوم الجزاء ، وأعقب بالأمر بالتقوى إشعارا بأنها هى الاستعداد ثم ذكروا بأنهم ملاقو الله فجاء ذلك بمنزلة التعليل .

وقوله (وبشر المؤمنين) تعقيب للتحذير بالبشارة ، والمراد : المؤمنون الكاملون وهم الذين يسرون بلقاء الله كما جاء : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، وذكر هذه البشارة عقب ما تقدم إشارة إلى أن امتثال الأحكام المتقدمة من كمال الإيمان ، وجملة : وبشر المؤمنين، معطوفة على جملة : واعلموا أنكم ملاقوه ، على الأظهر من جعل جملة : نساؤكم حرث لكم ، استئنافا غير معمولة لقل هو أذى ، وإذا جعلت جملة نساؤكم من معمول القول كانت جملة «وبشر» معطوفة على جملة « قل هو أذى » ؛ إذ لا يصح وقوعها مقولا للقول كما اختاره التفتازانى .

﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ 224

جملة معطوفة على جملة « نساؤكم حرث لكم » عطف تشريع على تشريع فالمناسبة بين الجملتين تعلق مضمونيهما بأحكام معاشرة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منعا من

قربان الأزواج في حالة الحيض ، وكون مضمون هذه الجملة تمهيدا لجملة « للذين يؤلون من نسائهم» ، فوقع هذا التمهيد موقع الاعتراض بين جملة « نساؤكم حرث لكم » وجملة «للذين يؤلون من نسائهم » ، وسلك فيه طريق العطف لأنه نهى عطف على نهى في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » وقال التفتازاني : الأظهر أنه معطوف على مقدر أي امتثلوا ما أمرت به ولا تجعلوا الله عرضة اه . وفيه تكلف وخلو عن إبداء المناسبة ، وجوز التفتازاني : أن يكون معطوفا على الأوامر السابقة وهي (وقدموا) و (واتقوا) و (واعلموا أنكم ملاقوه) اه أي فالمناسبة أنه لما أمرهم باستحضار يوم لقائه بين لهم شيئا من التقوى دقيق المسلك شديد الخفاء وهو التقوى باحترام الاسم المعظم؛ فإن التقوى من الأحداث التي إذا تعلقت بالأسماء كان مفادها التعلق بمسمى الاسم لا بلفظه ، لأن الأحكام اللفظية إنما تجرى على المدلولات إلا إذا قام دليل على تعلقها بالأسماء مثل سميته محمدا ، فجيء بهذه الآية لبيان ما يترتب على تعظيم اسم الله واتقائه في حرمة أسمائه عند الحنث مع بيان ما رخص فيه من الحنث ، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتى لا يضطر إلى الحنث على الوجهين الآتيين ، وبعد هذا التوجيه كله فهو يمنع منه أن مجيء قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه » مجيء التذييل للأحكام السابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتدبه ، لأنه يطول به التذييل وشأن التذييل الإيجاز، وقال عبد الحكيم: معطوف على جملة قل بتقدير قل أي : وقل لا تجعلوا الله عرضة أو على قوله: «وقدموا» إن جعل قوله «وقدموا» من جملة مقول قل، وذكر جمع من المفسرين عن ابن جريج ، أنها نزلت حين حلف أبو بكر الصديق ألا ينفق على قريبه مِسطح بن أثاثة لمشاركته الذين تكلموا بخبر الإفك عن عائشة رضي الله عنها، وقال الواحدي عن الكلبي : نزلت في عبد الله بن رواحة: حلف ألا يكلّم ختَنَة على أخته بشير ابن النعمان ولا يدخل بيته ولا يصلح بينه وبين امرأته ، وأياما كان فواو العطف لا بد أن تربط هذه الجملة بشيء من الكلام الذي قبلها .

وتعليق الجعل بالذات هنا هو على معنى التعليق بالاسم، فالتقدير: ولا تجعلوا اسم الله، وحذف لكثرة الاستعمال في مثله عند قيام القرينة لظهور عدم صحة تعلق الفعل بالمسمى كقول النابغة :

حَلفت فلم أترك لنفسك ريبةً ... وليس وراءَ اللهِ للمرء مذهب

أي وليس بعد اسم الله للمرء مذهب للحلف .

والعُرضة اسم على وزن الفُعلة وهو وزن دال على المفعول كالقُبْضة والمُسْكة والهُزْأة ، وهو مشتق من عَرَضَه إذا وضعه على العُرْض أى الجانب ، ومعنى العَرض هنا جعل الشيء حاجزا من قولهم عَرض العود على الإناء فنشأ عن ذلك إطلاق العُرضة على الحاجز المتعرض ، وهو إطلاق شائع يساوى المعنى الحقيق ، وأطلقت على ما يكثر جَمْع الناس حوله فكأنه يعترضهم عن الانصراف وأنشد فى الكشاف .

* ولا تَجْعَلُونى عُرْضَةً للَّوَائِم[1] *

والآية تحتمل المعنيين .

واللام فى قوله «لأيمانكم» لام التعدية تتعلق بعُرضة لما فيها من معنى الفعل : أى لا تجعلوا اسم الله معرَّضا لأيمانكم فتحلفوا به على الامتناع من البر والتقوى والإصلاح ثم تقولوا سبقتْ منا يمين ، ويجوز أن تكون اللام للتعليل : أى لا تجعلوا الله عرضة لأجل أيمانكم الصادرة على ألا تَبَروا .

والأيمان جمع يمين وهو الحلف سمى الحلف يمينا أخذا من اليمين التى هى إحدى اليدين وهى اليد التى يفعل بها الإنسان معظم أفعاله ، وهى اشتقت من اليمن : وهو البركة ، لأن اليد اليمنى يتيسر بها الفعل أحسن من اليد الأخرى ، وسمى الحلف يمينا لأن العرب كان من عادتهم إذا تحالفوا أن يمسك المتحالفان أحدهما باليد اليمنى من الآخر قال تعالى : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم » فكانوا يقولون أعطى يمينه ، إذا أكد العهد . وشاع ذلك فى كلامهم قال كعب بن زهير :

حتى وضعت يمينى لا أنازعه في كف ذى يسرات قيله القيل

ثم اختصروا ، فقالوا صدرت منه يمين ، أو حلف يمينا ، فتسمية الحلف يمينا من تسمية الشيء باسم مقارنه الملازم له ، أو من تسمية الشيء باسم مكانه ؛ كما سَمَّوا الماء واديا وإنما المحل فى هذه التسمية على هذا الوجه محل تخييلى .

ولما كان غالب أيمانهم فى العهود والحلف ، وهو الذى يضع فيه المتعاهدون أيديهم

---

(١) قال الطيبى والتفتازانى أوله :

* دَعُونى أَنُحْ وَجْدًا لِنَوْحِ الحَمائم * ولم ينسباه

بعضَها فى بعض ، شاع إطلاق اليمين على كل حَلِف ، جريا على غالب الأحوال ؛ فأطلقت اليمين على قَسم المرء فى خاصة نفسه دون عهد ولا حلف .

والقصد من الحَلِف يرجع إلى قصد أن يشهد الإنسان اللهَ تعالى على صدقه : فى خبر أو وعد أو تعليق . ولذلك يقول : « بالله » أى أخبر متلبسا بإشهاد الله ، أو أعد أو أُعلِّق متلبسا بإشهاد الله على تحقيق ذلك ، فمِن أجْل ذلك تضمن اليمين معنى قويا فى الصدق ، لأن من أشهد بالله على باطل فقد اجترأ عليه واستخف به ، ومما يدل على أن أصل اليمين إشْهاد اللهِ ، قوله تعالى : « وَيُشهد الله على ما فى قلبه » كما تقدم ، وقول العرب يَعْلم الله فى مقام الحلف المغلظ ، ولأجله كانت الباء هى أصل حروف القسم ، لدلالتها على الملابسة فى أصل معانيها ، وكانت الواو والتاء لاحقتين بها فى القسم الإنشائى دون الاستعطافى .

ومعنى الآية إن كانت العرضة بمعنى الحاجز ، نهيُ المسلمين عن أن يجعلوا اسم الله حائلا معنويا دون فعل ما حلفوا على تركه من البر ، والتقوى ، والإصلاحِ بين الناس فاللّام للتعليل ، وهى متعلقة بتجعلوا) ، و(أن تبروا)متعلق بعرضة على حذف اللام الجارة ، المطرد حذفها مع أنْ ، أى ولا تجعلوا الله لأجل ان حلفتم به عرضة حاجزا عن فعل البر ، والإصلاح ، والتقوى ، فالآية ، على هذا الوجه ، نهي عن المحافظة على اليمين إذا كانت المحافظة عليها تمنع من فعل خير شرعى ، وهو نهى تحريم أو تنزيه بحسب حكم الشيء المحلوف على تركه ، ومن لوازمه التحرز حين الحلف وعدم التسرع للأيمان ، إذ لا ينبغى التعرض لكثرة الترخص .

وقد كانت العرب فى الجاهلية تغضب ، فتقسم بالله ، وبآلهتها ، وبآبائها ، على الامتناع من شيء ، ليسدوا باليمين بابَ المراجعة أو الندامة .

وفى الكشاف« كان الرجل يحلف على ترك الخير : من صلة الرحم ، أو إصلاح ذات البين ، أو إحسان ، ثم يقول أخاف أن أحنث فى يمينى ، فيترك فعل البر » فتكون الآية واردة لإصلاح خلل من أحوالهم .

وقد قيل إن سبب نزولها حلف أبى بكر : ألا ينفق على ابن خالتة . مسطح بن أثاثة لأنه ممن خاضوا فى الإفك . ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية .

وقيل : نزلت فى حلف عبد الله بن رواحة : ألا يكلم ختنه بشير بن النعمان الأنصارى،

وكان قد طلق أخت عبد الله ثم أراد الرجوع والصلح ، فحلف عبد الله ألا يصلح بينهما .

وإما على تقدير أن تكون العرضة بمعنى الشيء المعرَّض لفعل في غرض،فالمعنى لا تجعلوا اسم الله معرضا لأن تحلفوا به فى الامتناع من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس ، فالأيمان على ظاهره ، وهى الأقسام واللام متعلقة بعرضة ، وأن تبروا مفعول الأيمان ، بتقدير (لا) محذوفة بعد (أن) والتقدير ألا تبروا ، نظير قوله تعالى « يبين الله لكم أن تضلوا » وهو كثير فتكون الآية نهيا عن الحلف بالله على ترك الطاعات ؛ لأن تعظيم الله لا ينبغى أن يكون سببا فى قطع ما أمر الله بفعله ، وهذا النهى يستلزم : إنه إن وقع الحلف على ترك البر والتقوى والإصلاح ، أنه لا حرج فى ذلك ، وأنه يكفر عن يمينه ويفعل الخير .

أومعناه : لا تجعلوا اسم الله معرضا للحلف ، كما قلنا ، ويكون قوله « أن تبروا » مفعولا لأجله ، وهو علة للنهى ؛ أى إنما نهيتكم لتكونوا أبرارا ، أتقياء ، مصلحين ، وفى قريب من هذا ، قال مالك « بلغنى أنه الحلف بالله فى كل شىء » وعليه فتكون الآية نهيا عن الإسراع بالحلف ، لأن كثرة الحلف . تعرض الحالف للحنث . وكانت كثرة الأيمان من عادات الجاهلية ، فى جملة العوائد الناشئة عن الغضب ونُعر الحمق ، فنهى الإسلام عن ذلك ولذلك تمدحوا بقلة الأيمان قال كثيّر :

قليل الألاَيى حافظ ليمينه وإن سبقت منه الألِيَّةُ برَّت

وفى معنى هذا أن يكون العرضة مستعارا لما يكثر الحلول حوله ، أى لا تجعلوا اسم الله كالشىء المعرَّض للقاصدين . وليس فى الآية على هذه الوجوه ما يفهم الإذن فى الحلف بغير الله، لما تقرر من النهى عن الحلف بغير اسم الله وصفاته .

وقوله « والله سميع عليم » تذييل ، والمراد منه العلم بالأقوال والنيات ، والمقصود لازمه ؛ وهو الوعد على الامتثال ، على جميع التقادير ، والعذر فى الحنث على التقدير الأول ، والتحذير من الحلف ، على التقدير الثانى .

وقد دلت الآية على معنى عظيم : وهو أن تعظيم الله لا ينبغى أن يجعل وسيلة لتعطيل ما يحبه الله من الخير ، فإن المحافظة على البر فى اليمين ترجع إلى تعظيم اسم الله تعالى ، وتصديق الشهادة به على الفعل المحلوف عليه ، وهذا وإن كان مقصدا جليلا يُشكر عليه الحالف ، الطالب للبر ؛ لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرضَى به الله تعالى ، فقد تعارض أمران

مرضيان لله تعالى إذا حصل أحدهما لم يحصل الآخر . والله يأمرنا أن نقدم أحد الأمرين المرضيين له ، وهو ما فيه تعظيمه بطلب إرضائه ، مع نفع خلقه بالبر والتقوى والإصلاح ، دون الأمر الذى فيه إرضاؤه بتعظيم اسمه فقط ، إذ قد علم الله تعالى: أن تعظيم اسمه قد حصل عند تحرج الحالف من الحنث ، فبِر اليمينِ أدبٌ مع اسم الله تعالى ، والإتيانُ بالأعمال الصالحة مرضاة لله ؛ فأمَرَ الله بتقديم مرضاته على الأدب مع اسمه ، كما قيل: الامتثالُ مقدَّم على الأدب. وقد قال النبيء صلى الله عليه وسلم : « إنى لا أحلف على يمين ، فأرى غيرها خيراً منها ، إلا كفّرت عن يمينى ، وفعلتُ الذى هو خير » ، ولأجل ذلك لما أقسم أيوب أن يضرب امرأته مائة جلدة ، أمره الله أن يأخذ ضغثا من مائة عصا فيضربها به ، وقد علم الله أن هذا غيرُ مقصد أيوب ؛ ولكن لما لم يرض الله من أيوب أن يضرب امرأته ، نهاه عن ذلك ، وأمره بالتحلل محافظة على حرص أيوب على البر فى يمينه ، وكراهته أن يتخلف منه معتاده فى تعظيم اسم ربه ، فهذا وجه من التحلة ، أفتى الله به نبيه . ولعل الكفّارة لم تكن مشروعة. فهى من يسر الإسلام وسماحته . فقد كفانا الله ذلك إذ شرع لنا تحلّة اليمين بالكفّارة ؛ ولذلك صار لا يجزئ فى الإسلام ، أن يفعل الحالف مثل ما فعل أيوب .

﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ 225

استئناف بيانى ، لأن الآية السابقة لما أفادت النهى عن التسرع بالحلف إفادة صريحة أو التزامية ، كانت نفوس السامعين بحيث يهجس بها التفكر والتطلع إلى حكم اليمين التى تجرى على الألسن . ومناسبته لما قبله ظاهرة لاسيما إن جعلتَ قوله « ولا تجعلوا الله عُرضة لِأَيْمَـٰنِكُم » نهياً عن الحلف .

والمؤاخذة مفاعلة من الأَخذ بمعنى العد والمحاسبة ، يقال أخذه بكذا أى عده عليه ليعاتبه ، أو يعاقبه ، قال كعب بن زهير :

لا تأخُذَنِّى بأقوال الوُشاةِ ولم أُذنِبْ وإنْ كَثُرَتْ فىَّ الأَقاويل

فالمفاعلة هنا للمبالغة فى الأخذ ؛ إذ ليس فيه حصول الفعل من الجانبين .

والمؤاخذة باليمين ، هى الإلزام بالوفاء بها ، وعدم الحنث ؛ ويترتب على ذلك أن يأثم إذا وقع الحنث ، إلا ما أذن الله فى كفّارته ، كما فى آية سورة العقود .

واللغو مصدر لغا ، إذا قال كلاما خَطَئًا ، يقال : لغا يلغُوا لغوا كدعا ، ولغا يلغَى لَغْياً كسَعى . ولغة القرآن بالواو . وفى اللسان : « أنه لا نظير له إلا قولهم أسوته أسوا وأسّى أصلحتُه » وفى الكواشى : « ولغا يلغو لغواً قال باطلا » ، ويطلق اللغو أيضا على الكلام الساقط ، الذى لا يعتد به ، وهو الخطأ ، وهو إطلاق شائع . وقد اقتصر عليه الزمخشرى فى الأساس ، ولم يجعله مجازا ؛ واقتصر على التفسير به فى الكشاف وتبعه متابعوه .

و (فى) للظرفية المجازية ، المراد بها الملابسة ، وهى ظرف مستقر ، صفة اللغو أو حال منه ، وكذلك قدره الكواشى فيكون المعنى ، على جعل اللغو بمعنى المصدر ، وهو الأظهر : لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغوا ملابسا للأيمان ، أى لا يؤاخذكم بالأيمان الصادرة صدور اللغو ، أى غير المقصودِ من القول .

فإذا جعلتَ اللغو اسما ، بمعنى الكلام الساقط الخاطئ ، لم تصح ظرفيته فى الأيمان ، لأنه من الأيمان ، فالظرفية متعلقة بيؤاخذكم ، والمعنى لا يؤاخذكم الله فى أيمانكم باللغو ، أى لا يؤاخذكم من بين أيمانكم باليمين اللغو ، والأيمان جمع يمين ، واليمين القسم والحلف ، وهو ذكر اسم الله تعالى ، أو بعض صفاته ، أو بعض شئونه العليا أو شعائره . فقد كانت العرب تحلف بالله ، وبرب الكعبة ، وبالهدى ، وبمناسك الحج . والقسم عندهم بحرف من حروف القسم الثلاثة : الواو والباء والتاء ، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت ، وربما حلفوا بدماء البدن ، وربما قالوا والدماء ، وقد يدخلون لاماً على عَمْر الله ، يقال : لَعَمْرُ اللهِ ، ويقولون : عمرَكَ اللهَ ، ولم أر أنهم كانوا يحلفون بأسماء الأصنام . فهذا الحلف الذى يراد به التزام فعل ، أو براءة من حق . وقد يحلفون بأشياء عزيزة عندهم لقصد تأكيد الخبر أو الالتزام ، كقولهم وأبيك ولَعَمْرِكَ ولعمرى ، ويحلفون بآبائهم ، ولما جاء الإسلام نهى عن الحلف بغير الله . ومن عادة العرب فى القسم أن بعض القسم يقسمون به على التزام فعل يفعله المقسِم ليُلجئ نفسه إلى عمله ولا يندم عنه ، وهو من قبيل قسم النذر ، فإذا أراد أحد أن يظهر عزمه على فعل لا محالة منه ، ولا مطمع لأحد فى صرفه عنه ، أكده بالقسم ، قال بلعاء بن قيس :

وفارسٍ في غِمار المَوْت منغمِس ... إذَا تَأَلَّى على مَكْرُوهةٍ صَدَقَا

(أى إذا حلف على أن يقاتل أو يقتل أو نحو ذلك من المصاعب والأضرار ومنه سميت الحرب كريهة) فصار نطقهم باليمين مؤذنا بالعزم ، وكثر ذلك فى ألسنتهم فى أغراض التأكيد ونحوه ، حتى صار يجرى ذلك على اللسان كما تجرى الكلمات الدالة على المعانى من غير إرادة الحلف ، وصارت كثرته فى الكلام لا تنحصر ، فكثر التحرج من ذلك فى الإسلام قال كثيِّر :

قليل الألايى حافظٌ ليمينه ... وإن سبقت منه الألِيَّة بَرَّتِ

فأشبه جريانُ الحلف على اللسان اللغوَ من الكلام .

وقد اختلف العلماء فى المراد من لغو اليمين فى هذه الآية ، فذهب الجمهور إلى أن اللغو هو اليمين التى تجرى على اللسان ، لم يقصد المتكلم بها الحلف ، ولكنها جرت مجرى التأكيد . أو التنبيه ، كقول العرب : لا والله ، وبلى والله ، وقول القائل : والله لقد سمعت من فلان كلاما عجبا ، وغير هذا ليس بلغو ، وهذا قول عائشة ، رواه عنها فى الموطأ والصِّحاح ، وإليه ذهب الشعبى ، وأبو قِلابة ، وعكرمة ، ومجاهد ، وأبو صالح ، وأخذ به الشافعى . والحجة له أن الله قد جعل اللغو قسيما للتى كسبها القلب ، فى هذه الآية ، وللتى عقد عليها الحالف اليمين فى قوله : « ولَٰكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيْمَٰن » فما عقدتم الأيمان هو ما كسبته القلوب ؛ لأن ما كسبت قلوبكم مبيَّن ، فيحمل عليه مجمل « ما عقدتم » ، فتعين أن تكون اللغو هى التى لا قصد فيها إلى الحلف ، وهى التى تجرى على اللسان دون قصد ، وعليه فمعنى نفى المؤاخذة نفى المؤاخذة بالإثم وبالكفارة ؛ لأن نفى الفعل يعم ، فاليمين التى لا قصد فيها ، لا إثم ولا كفارة عليها ، وغيرها تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم بدليل آية المائدة ؛ إذ فسر المؤاخذة فيها بقوله « فكفارته إطعام عشرة مسَٰكين » فيكون فى الغموس ، وفى يمين التعليق ، وفى اليمين على الظن ، ثم يتبين خلافه ، الكفارة فى جميع ذلك .

وقال مالك : « لغو اليمين أن يحلف على شيء يظنه كذلك ثم يتبيَّن خلاف ظنه » قال فى الموطأ : « وهذا أحسن ما سمعت إلى فى ذلك » وهو مروى ، فى غير الموطأ ، عن أبى هريرة ومن قال به الحسن ، وإبراهيم ، وقتادة ، والسدى ، ومكحول ، وابن أبى نجيح .

ووجهه من الآية : أن الله تعالى جعل المؤاخذة على كسب القلب فى اليمين ، ولا تكون

المؤاخذة إلا على الحنث ، لا أصل القسم ؛ إذ لا مؤاخذة لأجل مجرد الحلف لا سيما مع البر ، فتعين أن يكون المراد من كسب القلب كسبه الحنث أى تعمده الحنث ، فهو الذى فيه المؤاخذة، والمؤاخذة أجملت في هاته الآية ، وبينت فى آية المائدة بالكفارة ، فالحالف على ظن يظهر بعد خلافه لا تعمد عنده للحنث ، فهو اللغو ، فلا مؤاخذة فيه ، أى لا كفارة وأما قول الرجل : لا والله وبلى والله، وهو كاذب ، فهو عند مالك قسم ليس بلغو، لأن اللغوية تتعلق بالحنث بعد اعتقاد الصدق ، والقائل « لا والله » كاذبا ، لم يتبين حنثه له بعد اليمين ، بل هو غافل عن كونه حالفا ، فإذا انتبه للحلف ، وجبت عليه الكفارة ، لأنه حلفها حين حلفها وهو حانث.

وإنما جعلنا تفسير ما كسبت قلوبكم كسب القلب للحنث ، لأن مساق الآية فى الحنث لأن قوله «ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم» ، إما إذن فى الحنث ، أو نهى عن الحلف خشية الحنث ، على الوجهين الماضيين ، وقوله « لا يؤاخذكم الله » بيان وتعليل لذلك ، وحكم البيان حكم المبين ، لأنه عينه .

وقال جماعة : اللغو ما لم يقصد به الكذب ، فتشمل القسمين ، سواء كان بلا قصد كالتى تجرى على الألسن فى « لا والله وبلى والله » أم كان بقصد ، مع اعتقاد الصدق ، فتبين خلافه. وممن قال بهذا : ابن عباس ، والشعبي وقال به أبوحنيفة ، فقال: اللغو لا كفارة فيها ولا إثم.

واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا ، مقابلا لما كسبته القلوب ، ونفى المؤاخذة عن اللغو ، وأثبتها لما كسبه القلب ، والمؤاخذة لا محالة على الحنث لا على أصل الحلف ، فاللغو هى التى لا حنث فيها ؛ ولم ير بين آية البقرة وآية المائدة تعارضا حتى يحمل إحداها على الأخرى بل قال : إن آية البقرة جعلت اللغو مقابلا لما كسبه القلب ، وأثبت المؤاخذة لما كسبه القلب أى عزمت عليه النفس ، والمؤاخذة مطلقة تنصرف إلى أكمل أفرادها ، وهى العقوبة الأخروية فيتعين أنه ما كسبته القلوب ، أريد به الغموس ؛ وجعل فى آية المائدة اللغو مقابلا للأيمان المعقودة ، والعقد فى الأصل : الربط ، وهو معناه لغة ، وقد أضافه إلى الأيمان ، فدل على أنها اليمين التى فيها تعليق، وقد فسر المؤاخذة فيها بقوله : فكفارته إطعام الخ ، فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل الغموس ، والمنعقدة ، وهو نوعان لا محالة ، وظهر حكم الغموس ، وهى الحلف بتعمد الكذب ، فهو الإثم ، وحكم المنعقدة ، أنه الكفارة ، فوافق مالكا فى الغموس وخالفه فى أحد نوعى اللغو ، وهذا تحقيق مذهبه .

وفى اللغو ، غير هذه المذاهب ، مذاهب أنهاها ابن عطية إلى عشرة ، لا نطيل بها .

وقوله « والله غفور حليم » تذييل لحكم نفى المؤاخذة ، ومناسبة اقتران وصف الغفور بالحليم هنا ، دون الرحيم ، لأن هذه مغفرة لذنب هو من قبيل التقصير فى الأدب مع الله تعالى ، فلذلك وصف الله نفسه بالحليم ، لأن الحليم هو الذى لا يستفزه التقصير فى جانبه ، ولا يغضب للغفلة ، ويقبل المعذرة .

﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ 226 وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 227

استئناف ابتدائى ، للانتقال إلى تشريع فى عمل كان يغلب على الرجال أن يعملوه ، فى الجاهلية ، والإسلام . كان من أشهر الأيمان الحائلة بين البر والتقوى والإصلاح ، أيمان الرجال على مهاجرة نسائهم ، فإنها تجمع الثلاثة ؛ لأن حسن المعاشرة من البر بين المتعاشرين ، وقد أمر الله به فى قوله : « وعاشروهن بالمعروف » فامتثاله من التقوى ، ولأن دوامه من دوام الإصلاح ، ويحدث بفقده الشقاق ، وهو مناف للتقوى . وقد كان الرجل فى الجاهلية يولى من امرأته السنة والسنتين ، ولا تنحل يمينه إلا بعد مضى تلك المدة ، ولا كلام للمرأة فى ذلك . وعن سعيد بن المسيب : « كان الرجل فى الجاهلية لا يريد المرأة ، ولا يحب أن يطلقها ، لئلا يتزوجها غيره ، فكان يحلف ألّا يقربها مضارة للمرأة » أى ويقسم على ذلك لكيلا يعود إليها إذا حصل له شىء من الندم . قال : « ثم كان أهل الإسلام يفعلون ذلك ، فأزال الله ذلك ، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى » فكان هذا الحكم من أهم المقاصد فى أحكام الأيمان ، التى مهد لها بقوله : ولا تجعلوا الله عرضة .

والإيلاء : الحلف ، وظاهر كلام أهل اللغة أنه الحلف مطلقا : يقال آلى يولى إيلاء ، وتألى يتألى تأليا ، وائتلى يأتلى ائتلاء ، والاسم الألوّة والألِيَّة ، كلاهما بالتشديد ، وهو واوى فالألوة فعولة والألية فعيلة .

وقال الراغب : (الإيلاء حلف يقتضى التقصير فى المحلوف عليه مشتق من الألو وهو

التقصير قال تعالى « لا يألونكم خبالا ــ ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة » وصار فى الشرع الحلف المخصوص) فيؤخذ من كلام الراغب أن الإيلاء حلف على الامتناع والترك ؛ لأن التقصير لا يتحقق بغير معنى الترك ؛ وهو الذى يشهد به أصل الاشتقاق من الألو ، وتشهد به موارد الاستعمال ، لأنا نجدهم لا يذكرون حرف النفى بعد فعل آلى ونحوه كثيرا ، ويذكرونه كثيرا ، قال المتلمس :

* آلَيْتُ حَبَّ العِرَاقِ الدَّهْرَ أَطْعَمُه *

وقال تعالى « ولا يأتَلِ أُولُو الفَضْلِ منكم والسعة أن يُؤْتوا » أى على أن يؤتوا وقال تعالى هنا « للذين يؤلون من نسائهم » فعَدَّاه بِمِنْ ، ولا حاجة إلى دعوى الحذف والتضمين.

وأيًّا مَّا كان فالإيلاء ، بعد نزول هذه الآية ، صار حقيقة شرعية فى هذا الحَلِف على الوصف المخصوص .

ومجىء اللام فى « للذين يؤلون » لبيان أن التربص جعل توسعة عليهم ، فاللام للأَجْل مثل « هَذَا لَكَ » ويعلم منه معنى التخيير فيه ، أى ليس التربص بواجب ، فللمولى أن يفىء فى أقل من الأشهر الأربعة . وعدى فعل الإيلاء بمِن ، مع أن حقهُ أن يعدَّى بعلى ؛ لأنه ضمن هنا معنى ــ البُعد ، فعدى بالحرف المناسب لفعل البُعد ، كأنه قال : للذين يؤلون متباعدين من نسائهم ، فمِنْ للابتداء المجازى .

والنساء : الزوجات كما تقدم فى قوله « فاعتزلوا النساء فى المحيض » وتعليق الإيلاء باسم النساء من باب إضافة التحليل والتحريم ونحوهما إلى الأعيان ، مثل « حُرِّمَت عليكم أمهاتكم » وقد تقدم فى قوله تعالى « إنما حرَّم عليكم الميتة » .

والتربص : انتظار حصول شىء لغير المنتظِر ، وسيأتى الكلام عليه عند قوله تعالى : « والمطلَّقاتُ يتربصن بأنفسهن ثَلَاثة قروء » ، وإضافة تربص إلى أربعة أشهر إضافة على معنى « فى » كقوله تعالى : « بل مَكْرُ الليل » .

وتقديم « للذين يؤلون » على المبتدأ المسند إليه ، وهو تربصُ ، للاهتمام بهذه التوسعة التى وسع الله على الأزواج ، وتشويق لذِكْر المسند إليه . و (فاءوا) رجعوا أى رجعوا إلى قربان النساء ، وحذف متعلق فاءوا بالظهور المقصود . والفَيْئة تكون بالتكفير عن اليمين المذكورة فى سورة العقود .

وقوله « فإن الله غفور رحيم » دليل الجواب ، أى فحنثهم فى يمين الإيلاء ، مغفور لهم ؛ لأن الله غفور رحيم . وفيه إيذان بأن الإيلاء حرام ، لأن شأن إيلائهم ، الوارد فيه القرآن ، قصدُ الإضرار بالمرأة . وقد يكون الإيلاء مباحا إذا لم يقصد به الإضرار ، ولم تطل مدته : كالذى يكون لقصد التأديب ، أو لقصد آخر معتبر شرعا ، غير قصد الإضرار المذموم شرعا . وقد آلى النبىء صلى الله عليه وسلم من نسائه شَهْرا ، قيل : لمرض كان برجله ، وقيل : لأجل تأديبهن ؛ لأنهن قد لقين من سعة حلمه ورفقه ما حدا ببعضهن إلى الإفراط فى الإدلال ، وحمَل البقية على الاقتداء بالأخريات ، أو على استحسان ذلك . والله ورسوله أعلم ببواطن الأمور .

وأما جواز الإيلاء للمصلحة : كالخوف على الولد من الغَيْل ، وكالحِمْية من بعض الأمراض فى الرجل والمَرأة ، فإباحته حاصلة من أدلة المصلحة ونفى المضرة ، وإنما يحصل ذلك بالحلف عند بعض الناس ، لما فيهم من ضعف العزم ، واتهام أنفسهم بالفلتة فى الأمرِ ، إن لم يقيدوها بالحلف .

وعَزم الطلاق : التصميم عليه ، واستقرار الرأى فيه بعد التأمل وهو شىء لا يحصل لكل مُولٍ من تلقاء نفسه ، وخاصة إذا كان غالب القصد من الإيلاء المغاضبة والمضارة ، فقوله : « وإن عزموا الطلاق » دليل على شرط محذوف ، دل عليه قوله : « فإن فاءوا » فالتقدير : وإن لم يفيئوا فقد وجب عليهم الطلاق ، فهم بخير النظرين : بين أن يفيئوا ، أو يطلقوا ، فإن عزموا الطلاق فقد وقع طلاقهم .

وقوله « فإن الله سميع عليم » دليل الجواب ، أى فقد لزمهم وأمضى طلاقهم ، فقد حد الله للرجال فى الإيلاء أجلا محدودا ، لا يتجاوزونه ، فإما أن يعودوا إلى مضاجعة أزواجهم ، وإما أن يطلقوا ، ولا مندوحة لهم غيرهذين .

وقد جعل الله للمولى أجلا وغاية : أما الأجل فاتفق عليه علماء الإسلام ، واختلفوا فى الحالف على أقل من أربعة أشهر ، فالأئمة الأربعة على أنه ليس بإيلاء ، وبعض العلماء : كإسحاق بن راهويه وحماد يقول : هو إيلاء ، ولا ثمرة لهـذا الخلاف ، فيما يظهر ، إلا مايترتب على الحلف بقصد الضرِّ من تأديب القاضى إياه إذا رفعت زوجه أمرها إلى القاضى ومِن أمرِه إياه بالفَيْئة .

وأما الغاية ، فاختلفوا أيضا فى الحاصل بعد مضى الأجل ، فقال مالك والشافعى : إن رفعته امرأته بعد ذلك ، يوقف لدى الحاكم ، فإما أن يفىء ، أو يطلق بنفسه ، أو يطلق الحاكم عليه ، وروى ذلك عن اثنى عشر من أصحاب النبىء صلى الله عليه وسلم . وقال أبو حنيفة : إن مضت المدة ولم يفىء فقد بانت منه ، واتفق الجميع على أن غير القادر يكفى أن يفىء بالعزم ، والنيّة ، وبالتصريح لدى الحاكم ، كالمريض والمسجون والمسافر .

واحتج المالكية بأن الله تعالى قال « فإن الله سميع عليم » فدل على أن هنالك مسموعا ؛ لأن وصف الله بالسميع معناه العليم بالمسموعات ، على قول المحققين من المتكلمين ، لاسيما وقد قرن بعليم ، فلم يبق مجال لاحتمال قول القائلين من المتكلمين ، بأن « السميع » مرادف « للعليم » وليس المسموع إلا لفظ المولى ، أو لفظ الحاكم ، دون البينونة الاعتبارية . وقوله « عليم » يرجع للنية والقصد . وقال الحنفية « سميع » لإيلائه ، الذى صار طلاقا بمضى أجله ، كأنهم يريدون: أن صيغة الإيلاء ، جعلها الشرع سبب طلاق ، بشرط مضى الأمد « عليم » بنية العازم على ترك الفَيئة . وقول المالكية أصح ؛ لأن قوله « فإن الله سميع عليم » جُعل مفرعا عن عزم الطلاق ؛ لا عن أصل الإيلاء ؛ ولأن تحديد الآجال وتنهيتها موكول للحكام .

وقد خفى على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر ، وهو أجل حدده الله تعالى ، ولم نطلع على حكمته ، وتلك المدة ثلث العام ، فلعلها ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمنا طويلا ، فإن الثلث اعتبر معظم الشىء المقسوم ، مثل ثلث المال فى الوصية ، وأشار به النبىء عليه الصلاة والسلام على عبدالله بن عمرو بن العاص فى صوم الدهر . وحاول بعض العلماء توجيهه بما وقع فى قصة مأثورة عن عمر بن الخطاب ، وعزا ابن كثير فى تفسيره روايتها لمالك فى الموطأ عن عبد الله ابن دينار . ولا يوجد هذا فى الروايات الموجودة لدينا : وهى رواية يحيى بن يحيى الليثى ، ولا رواية ابن القاسم والقعنبى وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيبانى ، ولا رواية يحيى بن يحيى ابن بكير التميمى التى يرويها المهدى بن تومرت ، فهذه الروايات التى لدينا فلعلها مذكورة فى رواية أخرى لم نقف عليها . وقد ذكر هذه القصة أبو الوليد الباجى فى شرحه على الموطأ المسمى بالمنتقى ، ولم يعزها إلى شىء من روايات الموطأ : أن عمر خرج ليلة يطوف بالمدينة يتعرف أحوال الناس فمر بدار سمع امرأة بها تنشد :

أَلَا طَالَ هذا الليلُ واسودَّ جانبُه ... وأَرَّقني أن لا خليلَ أُلاعِبُه

فلولا حذار الله لا شيء غيره ... لَزُعزعَ من هذا السرير جوانبه

فاستدعاها ، من الغد ، فأخبرته أن زوجها أرسل فى بعث العراق ، فاستدعى عمر نساء فسألهن عن المدة التى تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها قلن « شهران ويقل صبرها فى ثلاثة أشهر ، وينفد فى أربعة أشهر » وقيل : إنه سأل ابنته حفصة . فأمر عمر قواد الأجناد ألا يمسكوا الرجل فى الغزو أكثر من أربعة أشهر ، فإذا مضت استردّ الغازين ووجه قوما آخرين .

﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ﴾

عطف على الجملة قبلها ، لشدة المناسبة ، وللاتحاد فى الحكم وهو التربص ، إذ كلاهما انتظار لأجل المراجعة، ولذلك لم يقدم قوله « الطَّلَٰقُ مرتان » على قوله «والمطلَّقَٰتُ يتربصن » لأن هذه الآى جاءت متناسقة ، منتظمة على حسب مناسبات الانتقال على عادة القرآن فى إبداع الأحكام ، وإلقائها ، بأسلوب سَهل لاتسأم له النفس ، ولا يجىء على صورة التعليم والدرس .

وسيأتى كلامنا على الطلاق عند قوله تعالى « الطَّلَٰقُ مرتان » .

وجملة « والمطَلَّقَٰتُ يتربصن » خبرية مراد بها الأمر ، فالخبر مستعمل فى الإنشاء وهو مجاز فيجوز جعله مجازا مرسلا مركبا ، باستعمال الخبر فى لازم معناه ، وهو التقرر والحصول. وهو الوجه الذى اختاره التفتازانى فى قوله تعالى « أَفَمَنْ حَقَّ عليه كَلِمَةُ العَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذ مَنْ فى النار » بأن يكون الخبر مستعملا فى المعنى المركب الإنشائى ، بعلاقة اللزوم بين الأمر ، مثلا كما هنا ، وبين الامتثال ، حتى يقدر المأمور فاعلا فيخبر عنه . ويجوز جعله مجازا تمثيليا ، كما اختاره الزمخشرى فى هذه الآية إذ قال : « فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونحوه قولهم فى الدعاء : رحمه الله ثقة بالاستجابة » قال التفتازانى : فهو

تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو محقق الوقوع فى الماضى كما فى قول الناس : رحمه الله ، أو فى المستقبل ، أو الحال ، كما فى هذه الآية . قلت : وقد تقدم فى قوله تعالى « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » وأنه أطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

والتعريف فى المطلقات تعريف الجنس . وهو مفيد للاستيغراق ، إذ لا يصلح لغيره هنا . وهو عام فى المطلقات ذوات القروء بقرينة قوله « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، إذ لا يتصور ذلك فى غيرهن . فالآية عامة فى المطلقات ذوات القروء ، وليس هذا بعام مخصوص فى هذه ، بمتصل ولا بمنفصل ، ولا مراد به الخصوص ، بل هو عام فى الجنس الموصوف بالصفة المقدرة التى هى من دلالة الاقتضاء . فالآية عامة فى المطلقات ذوات القروء . وهى مخصصة بالحرائر دون الإماء ، فأخرجت الإماء ، بما ثبت فى السنة : أن عدة الأمة حيضتان ، رواه أبو داود والترمذى . فهى شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء ، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات ، مثل المطلقات اللاتى لسن من ذوات القروء ، وهن النساء اللاتى لم يبلغن سن المحيض ، والآيسات من المحيض ، والحوامل ، وقد بين حكمهن فى سورة الطلاق . إلا أنها يخرج عن دلالتها المطلقات قبل البناء من ذوات القروء ، فهن مخصوصات من هذا العموم بقوله تعالى « يـٰٓأيها الذين ءامنوا إذا نكحتم المؤمنٰت ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » فهى فى ذلك عام مخصوص بمخصص منفصل . وقال المالكية والشافعية : إنها عام مخصوص منه الأصناف الأربعة ، بمخصصات منفصلة ، وفيه نظر فيما عدا المطلقة قبل البناء . وهى عند الحنفية عام أريد به الخصوص بقرينة ، أى بقرينة دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف . وإنما لجأوا إلى ذلك لأنهم يرون المخصص المنفصل ناسخا ، وشرط النسخ تقرر المنسوخ ، ولم يثبت وقوع الاعتداد فى الإسلام بالأقراء لكل المطلقات .

والحق أن دعوى كون المخصص المنفصل ناسخا ، أصلٌ غيرُ جدير بالتأصيل ؛ لأن تخصيص العام هو وروده مُخرَجا منه بعض الأفراد بدليلٍ ، فإن مجىء العمومات بعد الخصوصات كثير ، ولا يمكن فيه القول بنسخ العام للخاص ، لظهور بطلانه ، ولا بنسخ الخاص للعام ، لظهور سبقه ، والناسخ لا يسبق ؛ وبعد ، فهما لم يقع عمل بالعموم ، فالتخصيص ليس بنسخ .

ويتربصن بأنفسهن أى يتلبثن وينتظرن مرور ثلاثة قروء ، وزيد (بأنفسهن) تعريضا بهن ، بإظهار حالهن فى مظهر المستعجلات ، الراميات بأنفسهن إلى التزوج ، فلذلك أُمِرْن أن يتربصن بأنفسهن ، أى يمسكنهن ولا يرسلْنهن إلى الرجال . قال فى الكشاف : « فى ذكر الأنفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث ؛ لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على أن يتربصن » وقد زعم بعض النحاة : أن بأنفسهن تأكيد لضمير المطلقات ، وأن الباء زائدة ، ومن هنالك قال بزيادة الباء فى التوكيد المعنوى . ذكره صاحب المغنى ، ورده ، من جهة اللفظ ، بأن : حق توكيد الضمير المتصل ، أن يكون بعد ذكر الضمير المنفصل أو بفاصل آخر ، إلا أن يقال : اكتفى بحرف الجر ؛ ومن جهة المعنى ، بأن التوكيد لا داعى إليه ؛ إذ لا يذهب عقل السامع إلى أن المأمور غير المطلقات الذى هو المبتدأ ، الذى تضمن الضمير خبره .

وانتصب ثلاثة قروء ، على النيابة عن المفعول فيه ؛ لأن الكلام على تقدير مضاف ؛ أى مدة ثلاثة قروء ، فلما حذف المضاف خلفه المضاف إليه فى الإعراب .

والقروء جمع قرء ــ بفتح القاف وضمها ــ وهو مشترك للحيض والطهر . وقال أبوعبيدة : إنه موضوع للانتقال من الطهر إلى الحيض ، أو من الحيض إلى الطهر ، فلذلك إذا أطلق على الطهر أو على الحيض كان إطلاقا على أحد طرفيه . وتبعه الراغب . ولعلهما أرادا بذلك وجه إطلاقه على الضدين . وأحسب أن أشهر معانى القرء ، عند العرب ، هو الطهر ، ولذلك ورد فى حديث عمر ، أن ابنه عبدالله ، لما طلق امرأته فى الحيض ، سأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك . وما سؤاله إلا من أجل أنهم كانوا لا يطلقون إلا فى حال الطهر ليكون الطهر الذى وقع فيه الطلاق مبدأ الاعتداد وكون الطهر الذى طلقت فيه هو مبدأ الاعتداد هو قول جميع الفقهاء ما عدا ابن شهاب فإنه قال: يلغَى الطهر الذى وقع فيه الطلاق.

واختلف العلماء فى المراد من القروء ، فى هذه الآية ، والذى عليه فقهاء المدينة ، وجمهور أهل الأثر ، أن القرء: هو الطهر . وهذا قول عائشة ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر ، وجماعة من الصحابة ، من فقهاء المدينة ، ومالك ، والشافعى ، فى أوضح كلاميه ، وابن حنبل . والمراد به الطهر الواقع بين دَمَيْن . وقال على ، وعمر ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى وابن أبى ليلى ، وجماعة : إنه الحيض . وعن الشافعى ، فى أحد قوليه ، أنه الطهر المُنتقَل منه إلى الحيض ،

وهو وفاق لما فسر به أبو عبيدة ، وليس هو بمخالف لقول الجمهور : إن القرء : الطهر ، فلا وجه لعده قولا ثالثا .

ومرجع النظر عندى ، فى هذا ، إلى الجمع بين مقصدى الشارع من العدة . وذلك أن العدة قصد منها تحقق براءة رحم المطلقة ، من حمل المطلق ، وانتظارُ الزوج لعله أن يرجع . فبراءة الرحم تحصل بحيضة أو طهر واحد ، وما زاد عليه تمديد فى المدة انتظارا للرجعة. فالحيضة الواحدة قد جعلت علامة على براءة الرحم ، فى استبراء الأمة فى انتقال الملك ، وفى السبايا ، وفى أحوال أخرى ، مختلفا فى بعضها بين الفقهاء ، فتعين أن ما زاد على حيض واحد ، ليس لتحقق عدم الحمل ، بل لأن فى تلك المدة رفقا بالمطلق ، ومشقة على المطلقة ؛ فتعارض المقصدان ، وقد رجح حق المطلق فى انتظاره أمدا بعد حصول الحيضة الأولى وانتهائها ، وحصول الطهر بعدها . فالذين جعلوا القروء أطهارا راعوا التخفيف عن المرأة ، مع حصول الإمهال للزوج ، واعتضدوا بالأثر .

والذين جعلوا القروء حيضات ، زادوا للمطلق إمهالا ؛ لأن الطلاق لا يكون إلا فى طهر عند الجميع ، كما ورد فى حديث عمر بن الخطاب فى الصحيح ، واتفقوا على أن الطهر الذى وقع الطلاق فيه معدود فى الثلاثة القروء .

وقروء صيغة جمع الكثرة ، استعمل فى الثلاثة ، وهى قلة توسعا ، على عاداتهم فى الجموع أنها تتناوب ، فأوثر فى الآية الأخف مع أمن اللبس ، بوجود صريح العدد . وبانتهاء القروء الثلاثة تنقضى مدة العدة ، وتبين المطلقة الرجعية من مفارقها ، وذلك حين ينقضى الطهر الثالث وتدخل فى الحيضة الرابعة ، قال الجمهور : إذا رأت أول نقطة الحيضة الثالثة خرجت من العدة ، بعد تحقق أنه دم حيض .

ومن أغرب الاستدلال لكون القرء الطهر . الاستدلال بتأنيث اسم العدد فى قوله تعالى « ثَلَٰثَةَ قروء . قالوا : والطهر مذكر فلذلك ذكر معه لفظ ثلاثة ، ولو كان القرء الحيضة والحيض مؤنث ، لقال ثلاث قروء ، حكاه ابن العربى فى الأحكام ، عن علمائنا ، يعني المالكية ولم يتعقبه وهو استدلال غير ناهض ؛ فإن المنظور إليه ، في التذكير والتأنيث ، إما المسمّى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقيا ، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التأنيث اللفظى ، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر ، وأما هذا الاستدلال فقد لبَّس حكم اللفظ بحكم أحد مرادفيه .

وقوله تعالى «ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن» إخبار عن انتفاء إباحة الكتمان ، وذلك مقتضى الإعلام بأن كتمانهن منهى عنه محرم . فهو خبر عن التشريع ، فهو إعلام لهن بذلك ، و ما خلق الله فى أرحامهن هو الدم ومعناه كتم الخبر عنه لا كتمان ذاته ، كقول النابغة « كتمتك ليلا بالجمومين ساهرا » أى كتمتك حال ليل .

و « ما خلق الله فى أرحامهن » موصول ، فيجوز حمله على العهد : أى ماخلق من الحيض بقرينة السياق . ويجوز حمله على معنى المعرف بلام الجنس فيعم الحيض والحمل ، وهو الظاهر وهو من العام الوارد على سبب خاص ؛ لأن اللفظ العام الوارد فى القرآن عقب ذكر بعض أفراده ، قد ألحقوه بالعام الوارد على سبب خاص ، فأما من يقصر لفظ العموم فى مثله على خصوص ما ذُكر قبله ، فيكون إلحاق الحوامل بطريق القياس ، لأن الحكم نيط بكتمان ما خلق الله فى أرحامهن. وهذا محمل اختلاف المفسرين ، فقال عكرمة ، والزهرى، والنخعى: ما خلق الله فى أرحامهن: الحيض ، وقال ابن عباس وعمر : الحمل ، وقال مجاهد : الحمل والحَيض ، وهو أظهر ، وقال قتادة : كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل ، ليلحق الولد بالزوج الجديد (أى لئلا يبْقى بين المطلَّقة ومطلِّقها صلة ولا تنازع فى الأولاد) وفى ذلك نزلت ، وهذا يقتضى أن العدة لم تكن موجودة فيهم ، وأما مع مشروعية العدة ، فلا يتصور كتمان الحمل ؛ لأن الحمل لا يكون إلا مع انقطاع الحيض ، وإذ مضت مدة الأقراء تبين أن الحمل من الزوج الجديد .

وقوله « إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر » شرط أريد به التهديد دون التقييد ، فهو مستعمل فى معنى غير معنى التقييد ، على طريقة المجاز المرسل التمثيلى ، كما يستعمل الخبر فى التحسر ، والتهديد ، لأنه لا معنى لتقييد نفى الحل بكونهن مؤمنات ، وإن كان كذلك فى نفس الأمر ، لأن الكوافر لا يمتثلن لحكم الحلال والحرام الإسلامى ، وإنما المعنى أنهن إن كتمن ، فهن لا يؤمن بالله واليوم الآخر ؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان . وجىء فى هذا الشرط بإنْ ، لأنها أصل أدوات الشرط ، ما لم يكن هنالك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى بإذا ، فإذا كان الشرط مفروضا ، فرضا لا قصد لتحقيقه ولا لعدمه ، جىء بإن . وليس لإنْ هنا ، شىء من معنى الشك فى حصول الشرط ، ولا تنزيل إيمانهن ، المحقق ، منزلة المشكوك ، لأنه لا يستقيم ، خلافا لما قرره عبد الحكيم .

والمراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، الإيمان الكامل ، وهو الإيمان بما جاء به دين الإسلام ، فليس إيمان أهل الكتاب ، بالله واليوم الآخر ، بمراد هنا ؛ إذ لا معنى لربط نفى الحمل فى الإسلام بثبوت إيمان أهل الكتاب .

وليس فى الآية دليل على تصديق النساء ، فى دعوى الحمل والحيض ، كما يجرى على ألسنة كثير من الفقهاء ، فلابد من مراعاة أن يكون قولهن مشبها ، ومَتَى ارتيب فى صدقهن ، وجب المصير إلى ما هو المحقق ، وإلى قول الأطباء والعارفين . ولذلك قال مالك : « لو ادعت ذات القروء انقضاء عدتها ، فى مدة شهر من يوم الطلاق ، لم تصدق ، ولا تصدق فى أقل من خمسة وأربعين يوما ، مع يمينها » وقال عبد الملك : خمسون يوما ، وقال ابن العربى : لا تصدق فى أقل من ثلاثة أشهر ، لأنه الغالب فى المدة التى تحصل فيها ثلاثة قروء ، وجرى به عمل تونس ، كما نقله ابن ناجى ، وعمل فاس ، كما نقله السَّجْلَمَاسِى . وفى الآية دلالة على أن المطلقة الكتابية لا تصدق فى قولها : إنها انقضت عدتها .

وقوله « وبعولتُهُنَّ » . البعولة جمع بعل ، والبعل اسم زوج المرأة . وأصل البعل فى كلامهم ، السيد . وهو كلمة ساميَّة قديمة ، فقد سمَّى الكنعانيون (الفنيقيون) معبودهم بَعْلا قال تعالى « أتدعون بَعْلًا وتذرون أحسن الخالقين » وسمى به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه ، ولأن الزوج كان يعتبر مالكا للمرأة ، وسيدا لها ، فكان حقيقا بهذا الاسم ، ثم لما ارتقى نظام العائلة من عهد إبراهيم عليه السلام ، فما بعده من الشرائع ، أخذ معنى الملك فى الزوجية يضعف ، فأطلق العرب لفظ الزوج على كلٍّ من الرجل والمرأة ، اللذين بينهما عصمة نكاح ، وهو إطلاق عادل ؛ لأن الزوج هو الذى يثنى الفرد ، فصارا سواء فى الاسم ، وقد عبر القرآن بهذا الاسم ، فى أغلب المواضع ، غير التى حكى فيها أحوال الأمم الماضية كقوله « وهٰذا بعلى شيخا » ، وغير المواضع التى أشار فيها إلى التذكير بما للزوج من سيادة ، نحو قوله تعالى « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا » وهاته الآية كذلك ، لأنه لما جعل حق الرجعة للرَّجل جبرا على المرأة ، ذكَّر المرأة بأنه بعلُها قديما ، وقيل : البعل : الذكر ، وتسمية المعبود بَعْلا لأنه رمز إلى قوة الذكورة ، ولذلك سمى الشجر الذى لا يسقى بَعْلا ، وجاء جمعه على وزن فعولة ، وأصله فُعول المطردُ فى جمع فَعْل ، لكنه زيدت فيه الهاء لتوهم معنى الجماعة فيه ، ونظيره قولهم : فُحُولة وذُكُورة وكُعُوبة وسُهُولة ، جمع السَّهل ،

ضد الجبل ، وزيادة الهاء فى مثله سماعى ؛ لأنها لا تؤذن بمعنى ، غير تأكيد معنى الجمعية بالدلالة على الجماعة .

وضمير (بعولتهن)، عائد إلى المطلقات قبله ، وهن المطلقات الرجعيات ، كما تقدم ، فقد سماهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن، وأطلق اسم البعولة على المطلقين، فاقتضى ظاهره أنهم أزواج للمطلقات ، إلا أن صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التى كانت بينهم ، وإنما جعل الله مدة العدة توسعة على المطلقين ، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة فى مراجعة أزواجهم ؛ لقوله تعالى « لا تدرى لعل الله يُحْدِثُ بعد ذٰلك أمرا » ، أى أمر المراجعة ، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة فى الإيلاء ، فللمطلقين ، بحسب هذه الحالة، حالة وسَطٌ بين حالة الأزواج وحالة الأجانب ، وعلى اعتبار هذه الحالة الوسط أُوقع عليهم اسم البعولة هنا ، وهو مجاز قرينته واضحة ، وعلاقته اعتبار ما كان ، مثل إطلاق اليتامى فى قوله تعالى « وءاتوا اليتامى أموٰلهم » .

وقد حمله الجمهور على المجاز ؛ فإنهم اعتبروا المطلقة طلاقا رجعيا امرأة أجنبية عن المطلق، بحسب الطلاق ، ولكن لما كان للمطلق حق المراجعة ، ما دامت المرأة فى العدة ، ولو بدون رضاها ، وجب إعمال مقتضى الحالتين ، وهذا قول مالك والشافعى . قال مالك « لا يجوز للمطلق أن يستمتع بمطلقته الرجعية ، ولا أن يدخل عليها بدون إذن ، ولو وطئها بدون قصدِ مراجعةٍ أَثم ، ولكن لا حد عليه للشبهة ، ووجب استبراؤها من الماء الفاسد ، ولو كانت رابعة لم يكن له تزوج امرأة أخرى ، ما دامت تلك فى العدة » .

وإنما وجبت لها النفقة لأنها محبوسة لانتظار مراجعته ، ويشكل على قولهم أن عثمان قضى لها بالميراث إذا مات مطلّقها وهى فى العدة ؛ قضى بذلك فى امرأة عبدالرحمن بن عوف ، بموافقة علىٍّ ، رواه فى الموطأ ، فيُدفع الإشكال بأن انقضاء العدة شرط فى إنفاذ الطلاق ، وإنفاذ الطلاق مانع من الميراث ، فما لم تنقض العدة ، فالطلاق متردد بين الإعمال والإلغاء ، فصار ذلك شكا فى مانع الإرث ، والشك فى المانع يبطل إعماله .

وحمل أبو حنيفة ، والليث بن سعد ، البعولة على الحقيقة ، فقالا « الزوجية مستمرة بين المطلق الرجعى ومطلَّقته ؛ لأن الله سماهم بعُولة » وسوغا دخول المطلق عليها ، ولو وطئها فذلك ارتجاع عند أبى حنيفة . وقال به الأوزاعى ، والثورى ، وابن أبى ليلى ، ونسب إلى

سعيدبن المسيب ، والحسن ، والزهرى ، وابن سيرين ، وعطاء ، وبعض أصحاب مالك . وأحسب أن هؤلاء قائلون ببقاء الزوجية بين المطلق ومطلقته الرجعية .

و (أحق) قيل : هو بمعنى اسم الفاعل مسلوب المفاضلة ، أتى به لإفادة قوة حقهم ، وذلك مما يستعمل فيه صيغة أفعل ، كقوله تعالى : « ولذكر الله أكبر » لا سيما إن لم يذكر بعدها مفضل عليه بحرف من ، وقيل : هو تفضيل على بابه ، والمفضل عليه محذوف ، أشار إليه فى الكشاف ، وقرره التفتازانى بما تحصيله وتبيينه : أن التفضيل بين صنفى حق مختلفين باختلاف المتعلق : هما حق الزوج فى الرجعة إن رغب فيها ، وحق المرأة فى الامتناع من المراجعة إن أبتها ، فصار المعنى : وبعولتهن أحق برد المطلقات ، من حق المطلقات بالامتناع وقد نسج التركيب على طريقة الإيجاز .

وقوله « فى ذٰلك » الإشارة بقوله « ذٰلك » إلى التربص ، بمعنى مدته ، أى للبعولة حق الإرجاع فى مدة القروء الثلاثة ، أى لا بعد ذلك . كما هو مفهوم القيد . هذا تقرير معنى الآية ، على أنها جاءت لتشريع حكم المراجعة فى الطلاق ما دامت العدة ، وعندى أن هذا ليس مجرد تشريع للمراجعة ، بل الآية جامعة لأمرين : حكم المراجعة ، وتحضيض المطلقين على مراجعة المطلقات ، وذلك أن المتفارقين . لا بد أن يكون لأحدهما ، أو لكليهما ، رغبة فى الرجوع ، فالله يعلم الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا فى مراجعة النساء ، وأن يصفحوا عن الأسباب التى أوجبت الطلاق لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتمال ، والمرأة أهل الغضب والإباء .

والرد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « حتى يردوكم عن دينكم » والمراد به هنا الرجوع إلى المعاشرة ، وهو المراجعة ، وتسمية المراجعة ردا يرجح أن الطلاق قد اعتبر فى الشرع قطعا لعصمة النكاح ، فهو إطلاق حقيقى على قول مالك ، وأما أبو حنيفة ومن وافقوه فتأولوا التعبير بالرد : بأن العصمة فى مدة العدة سائرة فى سبيل الزوال عند انقضاء العدة ، فسميت المراجعة ردا عن هذا السبيل الذى أخذت فى سلوكه وهو رد مجازى .

وقوله « إن أرادوا إصلٰحا » ، شرط قصد به الحث على إرادة الإصلاح ، وليس هو للتقييد .

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 228

لا يجوز أن يكون ضمير لهن عائدا إلى أقرب مذكور ، وهو المطلقات ، على نسق الضمائر قبله ؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علقة ، حتى يكون لهن حقوق ، وعليهن حقوق ، فتعين أن يكون ضمير لهن ضمير الأزواج النساء اللائى اقتضاهن قوله « بردهن » بقرينة مقابلته بقوله « وللرجال عليهن درجة » .

فالمراد بالرجال فى قوله « وللرجال » الأزواج ، كأنه قيل : ولرجالهن عليهن درجة .

والرجل إذا أضيف إلى المرأة ، فقيل : رجل فلانة ، كان بمعنى الزوج ، كما يقال للزوجة : امرأة فلان ، قال تعالى « وامرأته قائمة ـ إلا امرأتك » .

ويجوز أن يعود الضمير إلى النساء فى قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم » بمناسبة أن الإيلاء من النساء هضم لحقوقهن ، إذا لم يكن له سبب ، فجاء هذا الحكم الكلى على ذلك السبب الخاص لمناسبة ؛ فإن الكلام تدرج من ذكر النساء اللائى فى العصمة ، حين ذكر طلاقهن بقوله « وإن عزموا الطَّلَٰقَ » ، إلى ذكر المطلقات بتلك المناسبة ، ولما اختتم حكم الطلاق بقوله « وبعولتهن أحق بردِّهن فى ذلك » صار أولئك النساء المطلقات زوجات ، فعاد الضمير إليهن باعتبار هذا الوصف الجديد ، الذى هو الوصف المبتدأ به فى الحكم ، فكان فى الآية ضرب من رد العجز على الصدر ، فعادت إلى أحكام الزوجات ، بأسلوب عجيب : والمناسبة أن فى الإيلاء من النساء تطاولا عليهن ، وتظاهرا بما جعل الله للزوج من حق التصرف فى العصمة ، فناسب أن يذكَّروا بأن للنساء من الحق مثل ما للرجال .

وفى الآية احتباك ، فالتقدير : ولهن على الرجال مثل الذى للرجال عليهن ، فحذف من الأول لدلالة الآخر ، وبالعكس . وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال ، وتشبيهه بما للرجال على النساء ؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة ، مسلمة من أقدم عصور البشر ، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه أو كانت متهاوناً بها ، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها ، حتى جاء الإسلام فأقامها . وأعظم ما أُسِّست به هو ما جمعته هذه الآية .

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر ؛ لأنه من الأخبار التى لا يتوقعها السامعون ، فقدم ليصغى السامعون إلى المسند إليه ، بخلاف ما لو أُخر فقيل : « ومثل الذى عليهن لهن بالمعروف » وفى هذا إعلان لحقوق النساء ، وإصداع بها وإشادة بذكرها ، ومثل ذلك من شأنه أن يُتلقى بالاستغراب، فلذلك كان محل الاهتمام .

ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل فى الجاهلية ، كانت زوجة أم غيرها ، هى حالة كانت مختلطة بين مظهر كرامة ، وتنافس عند الرغبة ، ومظهر استخفاف ، وقلة إنصاف ، عند الغضب ، فأما الأول فناشىء عما جبل عليه العربى من الميل إلى المرأة ، وصدق المحبة ، فكانت المرأة مطمح نظر الرجل ، ومحل تنافسه ، رغبة فى الحصول عليها بوجه من وجوه المعاشرة المعروفة عندهم ، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بعين الاعتبار والكرامة قال شاعرهم وهو مُرَّةُ بن مَحْكَانَ السعْدى :

يا ربَّةَ البيتِ قومى ، غيرَ صاغرةٍ   ضُمِّى إليكِ رحالَ القَوْم والقِرَبا

فسماها « ربة البيت » وخاطبها خطاب المتلطف حين أَمَرَها فأعقب الأمر بقوله « غير صاغرة » ، وأما الثانى فالرجل ، مع ذلك ، يرى الزوجة مجمولة لخدمته فكان إذا غاضبها أو ناشزته ، ربما اشتد معها فى خشونة المعاملة ، وإذا تخالف رأياهما أرغمها على متابعته ، بحق أو بدونه ، وكان شأن العرب فى هذين المظْهرين متفاوتا بحسب تفاوتهم فى الحضارة والبداوة ، وتفاوت أفرادهم فى الكياسة والجلافه ، وتفاوت حال نسائهم فى الاستسلام والإباء والشرف وخلافه ، روى البخارى عن عمر بن الخطاب أنه قال « كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم فطفِق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار فصخبتُ علَى امرأتى فراجعتْنى فأنكرتُ أن تراجعنى قالت : ولِمَ تنكرُ أَن أراجعك فوالله إن أزواج النبىء ليراجعنه وإن إحداهن لتهجره اليوم حتى الليل فراعنى ذلك وقلت : قد خابت من فعلت ذلك منهن ثم جمعت علىَّ ثيابى فنزلت فدخلت على حفصة فقلت لها : أَىْ حفصةُ أتغاضب إحداكن النبىء اليوم حتى الليل ؟ قالت : نعم فقلت : قد خبتِ وخسرتِ » الحديث وفى رواية عن ابن عباس عنه « كنا فى الجاهلية لا نعد النساء شيئا فلما جاء الإسلام ، وذكَرَهُن اللهُ رأَينا لهن بذلك علينا حقا من غير أن ندخلهن فى شىء من أمورنا » ويتعين أن يكون هذا الكلام صدرا لما فى الرواية الأخرى وهو قوله : كنا

معشر قريش نغلب النساء ، إلى آخره . فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة فى معاملة النساء . وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن ، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة ، فكانت فيهم رقة زائدة . وفى الحديث « جاءكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوبا ، الإيمانُ يَمانٍ والحكمةُ يَمانية » وقد سمى عمر بن الخطاب ذلك أدبا فقال : فطفِق نساؤنا يأخذْن من أدب الأنصار .

وكانوا فى الجاهلية إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته ، إن شاء بعضهم تزوجها إذا حلت له ، وإن شاءوا زوجوها بمن شاءوا ، وإن شاءوا لم يزوجوها فبقيت بينهم ، فهم أحق بذلك فنزلت آية « يَـٰأَيها الذين ءامنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً » .

وفى حديث الهجرة أن النبىء صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة مع أصحابه ، وآخى بين المهاجرين والأنصار ، آخى بين عبد الرحمن بن عوف وبين سعد بن الربيع الأنصارى ، فعَرَض سعد بن الربيع على عبد الرحمن أن يناصفه ماله وقال له « انظر أى زوجتىَّ شئتَ أنْزِلْ لك عنها » فقال عبد الرحمن « بارك الله لك فى أهلك ومالك » الحديث . فلما جاء الإسلام بالإصلاح ، كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ، ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهضيمة حتى الأشياء التى قد يخفى أمرها قد جُعل لهَا التحكيم قال تعالى « وإن خِفتم شِقَاقَ بينهِما فابْعَثوا حَكَمًا من أهله وحكمًا من أهلها إن يريدا إصلاحًا يوفق الله بينهما » وهذا لم يكن للشرائع عهد بمثله .

وأول إعلان هذا العدل بين الزوجين فى الحقوق ، كان بهاته الآية العظيمة ، فكانت هذه الآية من أول ما أنزل فى الإسلام .

والمثل أصله النظير والمشابه ، كالشبه والمثل ، وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى «مثلهم كمثل الذى استوقد نارا» ، وقد يكون الشىء مثلا لشىء فى جميع صفاته ، وقد يكون مثلا له فى بعض صفاته . وهى وجه الشبه . فقد يكون وجه المماثلة ظاهرا فلا يحتاج إلى بيانه ، وقد يكون خفيا فيحتاج إلى بيانه ، وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة فى سائر الأحوال والحقوق : أجناسا أو أنواعا أو أشخاصا ؛ لأن مقتضى الخلقة ، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ، ومقتضى الشريعة ، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء فى نظام العمران والمعاشرة . فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة فى كل الأحوال ، وتعين صرفها إلى معنى المماثلة فى أنواع الحقوق على إجمال تبينه تفاصيل الشريعة ، فلا يتوهم أنه إذا

وجب على المرأة أن تقم بيت زوجها، وأن تجهز طعامه ، أنه يجب عليه مثل ذلك ، كما لا يتوهم أنه كما يجب عليه الإنفاق على امرأته أنه يجب على المرأة الإنفاق على زوجها بل كما تقم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يحرس البيت وأن يحضر لها المعجنة والغربال ، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتزاق كي لا تهمل ولده ، وأن يتعهده بتعليمه وتأديبه ، وكما لا تتزوج عليه بزوج فى مدة عصمته ، يجب عليه هو أن يعدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهضيمة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها ، وعلى هـذا القياس فإذا تأتت المماثلة الكاملة فتُشْرَع ،فعلى المرأة أن تحسن معاشرة زوجها ، بدليل ما رتب على حكم النشوز ، قال تعالى « واللاتى تخافون نشوزهن » وعلى الرجل مثل ذلك قال تعالى « وعاشروهن بالمعروف » وعليها حفظ نفسها عن غيره ممن ليس بزوج ، وعليه مثل ذلك عمن ليست بزوجة « قل للمؤمنين يغضوا من أبصَٰرهم ويحفظوا فروجهم ذَٰلك أزكىٰ لهم » ثم قال : « وقل للمؤمنٰت يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن » الآية « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم » إلا إذا كانت له زوجة أخرى فلذلك حكم آخر ، يدخل تحت قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » والمماثلة فى بعث الحكمين ، والمماثلة فى الرعاية ، ففى الحديث : الرجل راع على أهله والمرأة راعية فى بيت زوجها ، والمماثلة فى التشاور فى الرضاع ، قال تعالى « فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور » « وأْتمروا بينكم بمعروف » .

وتفاصيل هاته المماثلة ، بالعين أو بالغاية ، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة ،ومرجعها إلى نفى الإضرار ، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة، وقد أومأ إليها قوله تعالى «بالمعروف» أى لهن حق متلبسا بالمعروف ، غير المنكر ، من مقتضى الفطرة ، والآداب ، والمصالح ، ونفى الإضرار ، ومتابعة الشرع . وكلها مجال أنظار المجتهدين . ولم أر فى كتب فروع المذاهب تبويبا لأبواب تجمع حقوق الزوجين . وفى سنن أبى داود ، وسنن ابن ماجة ، بابان أحدهما لحقوق الزوج على المرأة، والآخر لحقوق الزوج على الرجل ، باختصار كانوا فى الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهى ولية ، كما يقولون ، وكانوا لا يدخرونها تربية ، وإقامة وشفقة ، وإحسانا، واختيار مصير ، عند إرادة تزويجها ، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء ، بيد أنهم كانوا، مع ذلك ، لا يرون لها حقا فى مطالبة بميراث ولا بمشاركة فى اختيار مصيرها، ولا بطلب مالها منهم ، وقد أشار الله تعالى إلى بعض أحوالهم هذه فى قوله « وما يتلى عليكم

فى الكتب فى يتامى النساء اللاتى لاتؤتونهن ما كتب لهن ـ وقال ، فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » فحدد الله لمعاملات النساء حدودا ، وشرع لهن أحكاما ، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ، ثم فصلتها الشريعة تفصيلا ، ومن لطائف القرآن فى التنبيه إلى هذا عطف المؤمنات على المؤمنين عند ذكر كثير من الأحكام ، أو الفضائل ، وعطف النساء على الرجال.

وقوله « بالمعروف » الباء للملابسة ، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة ، المجردة من الانحياز إلى الأهواء ، أو العادات أو التعاليم الضالة ، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصا ، أو قياسا ، أو اقتضته المقاصد الشرعية ، أو المصلحة العامة ، التى ليس فى الشرع ما يعارضها . والعرب تطلق المعروف على ما قابل المنكر أى وللنساء من الحقوق ، مثل الذى عليهن ملابسا ذلك دائما للوجه غير المنكر شرعا ، وعقلا ، وتحت هذا تفاصيل كبيرة تؤخذ من الشريعة ، وهى مجال لأنظار المجتهدين . فى مختلف العصور والأقطار . فقول من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح ، قد سلبها حق المماثلة للابن ، فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المماثلة للذكر، وقول من منع المرأة من التبرع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها، قد سلبها حق المماثلة للرجل. وقول من جعلها كالرجل فى تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المماثلة للرجل . وقول من جعل للمرأة حق الخيار فى فراق زوجها ، إذا كانت به عاهة ، قد جعل لها حق المماثلة ، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق . وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف ، أو من المنكر . وهذا الشأن فى كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين ، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة ، أو من تفرقة ، كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى « بالمعروف » قطعا أو ظنا فكونوا من ذلك بمحل التيقظ ، وخذوا بالمعنى دون التلفظ .

ودين الإسلام حرى بالعناية بإصلاح شأن المرأة ، وكيف لا وهى نصف النوع الإنساني، والمربية الاولى ، التى تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها ، والتى تصادف عقولا لم تمسها وسائل الشر ، وقلوبا لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان . فإذا كانت تلك التربية خيرا ، وصدقا ، وصوابا ، وحقا ، كانت أول ما ينتقش فى تلك الجواهر الكريمة ، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة ، فهيأت لأمثالها ، من خواطر الخير ، منزلا رحبا ، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حبا .

ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة ، ورفع شأنها لتتهيأ الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام ، إلى الارتقاء وسيادة العالم .

وقوله « وللرجال عليهن درجة » إثبات لتفضيل الأزواج . فى حقوق كثيرة على نسائهم لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » مطردة ، ولزيادة بيان المراد من قوله « بالمعروف » ، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل ، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول المقتضيات الشرعية والعادية .

وقوله « وللرجال » خبر عن درجة ، قدم للاهتمام بما تفيده اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة ، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق فى قوله تعالى « الرجالُ قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » وفى هذا الاهتمام مقصدان أحدهما دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء فى كل الحقوق ، توهما من قوله آنفا «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف» وثانيهما تحديد إيثار الرجال على النساء بمقدار مخصوص ، لإبطال إيثارهم المطلق ، الذى كان متبعا فى الجاهلية.

والرجال جمع رجل ، وهو الذكر البالغ من الآدميين خاصة ، وأما قولهم : امرأة رجلة الرّأى ، فهو على التشبيه أى تشبه الرجل.

والدرجة ما يرتقى عليه فى سلم أو نحوه ، وصيغت بوزن فعلة من درج إذا انتقل على بطء ، ومهل ، يقال : درج الصبى ، إذا ابتدأ فى المشى ، وهى هنا استعارة للرفعة المكنّى بها عن الزيادة فى الفضيلة الحقوقية ، وذلك أنه تقرر تشبيه المزية فى الفضل بالعلو والارتفاع ، فتبع ذلك تشبيه الأفضلية بزيادة الدرجات فى سير الصاعد ، لأن بزيادتها زيادة الارتفاع ، ويسمون الدرجة إذا نزل منها النازل : دركة ، لأنه يدرك بها المكان النازل إليه . والعبرة بالمقصد الأول . فإن كان المقصد من الدرجة الارتفاع كدرجة السلم والعلو فهى درجة وإن كان القصد النزول كدرك الداموس فهى دركة ، ولا عبرة بنزول الصاعد ، وصعود النازل .

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله فى صنف الرجال : من زيادة القوة العقلية ، والبدنية ، فإن الذكورة فى الحيوان تمام فى الخلقة ، ولذلك نجد صنف الذكر فى كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى ، وأقوى جسما ، وعزما ، وعن إرادته يكون الصدر ، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف ، وتفوق بعض أفراد الآخر نادرا ، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية ، لأن واضع الأمرين واحد .

وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم : من الإذن بتعدد الزوجة للرجل ، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأنثى، وذلك اقتضاه التزيد فى القوة الجسمية ، ووفرة عدد الإناث فى مواليد البشر ، ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة ، والمراجعة فى العدة كذلك ، وذلك اقتضاه التزيد فى القوة العقلية وصدق التأمل ، وكذلك جعل المرجع فى اختلاف الزوجين إلى رأى الزوج فى شئون المنزل ، لأن كل اجتماع يتوقع حصول تعارض المصالح فيه ، يتعين أن يجعل له قاعدة فى الانفصال والصدر عن رأى واحد معين ، من ذلك الجمع ، ولما كانت الزوجية اجتماع ذاتين لزم جعل إحداهما مرجعا عند الخلاف ، ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة ، ولأنه مظنة الصواب غالبا ، ولذلك إذا لم يمكن التراجع ، واشتد بين الزوجين النزاع ، لزم تدخل القضاء فى شأنهما ، وترتب على ذلك بعث الحكمين كما فى آية « وإن خفتم شقاق بينهما » .

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال غير الأزواج، بلحن الخطاب ، لمساواتهم للأزواج فى صفة الرجولة التى كانت هى العلة فى ابتزازهم حقوق النساء فى الجاهلية فلما أسست الآية حكم المساواة والتفضيل ، بين الرجال والنساء . الأزواج إبطالا لعمل الجاهلية ، أخذنا منها حكم ذلك بالنسبة للرجال غير الأزواج على النساء ، كالجهاد ، وذلك مما اقتضته القوة الجسدية ، وكبعض الولايات المختلف فى صحة إسنادها إلى المرأة ، والتفضيل فى باب العدالة ، وولاية النكاح ، والرعاية ، وذلك مما اقتضته القوة الفكرية ، وضعفها فى المرأة وسرعة تأثرها ، وكالتفضيل فى الإرث وذلك مما اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرط الحاجة إلى المال ، وكالإيجاب على الرجل إنفاق زوجه ، وإنما عدت هذه درجة ، مع أن للنساء أحكاما لا يشاركهن فيها الرجال كالحضانة، تلك الأحكام التى أشار إليها قوله تعالى « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » لأن ما امتاز به الرجال كان من قبيل الفضائل .

فأما تأديب الرجل المرأة إذا كانا زوجين ، فالظاهر أنه شرعت فيه تلك المراتب رعيا لأحوال طبقات الناس ، مع احتمال أن يكون المراد من قوله « واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن » أن ذلك يجريه ولاة الأمور ، ولنا فيه نظر عند ما نصل إليه إن شاء الله تعالى .

وقوله « والله عزيز حكيم » العزيز: القوى ، لأن العزة فى كلام العرب القوة « ليُخرِجنَّ الأعز منها الأذل » وقال شاعرهم :

* وإنما العزة للكاثر *

والحكيم: المتقن الأمور فى وضعها ، من الحكمة كما تقدم .

والكلام تذييل وإقناع للمخاطبين ، وذلك أن الله تعالى لما شرع حقوق النساء كان هذا التشريع مظنة المتلقى بفرط التحرج من الرجال ، الذين ما اعتادوا أن يسمعوا أن للنساء معهم حظوظا ، غير حظوظ الرضا ، والفضل ، والسخاء ، فأصبحت لهن حقوق يأخذنها من الرجال كرها ، إن أبَوْا ، فكان الرجال بحيث يرون فى هذا ثلما لعزتهم ، كما أنبأ عنه حديث عمر بن الخطاب المتقدم ، فبين الله تعالى أن الله عزيز أى قوى لا يعجزه أحد ، ولا يتقى أحدا، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس، وأن عزته تؤيد حكمته فينفذ مااقتضته الحكمة بالتشريع ، والأمر الواجب امتثاله ، ويحمل الناس على ذلك وإن كرهوا .

﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾

استئناف لذكر غاية الطلاق ، الذى يملكه الزوج من امرأته ، نشأ عن قوله تعالى « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا » وعن بعض ما يشير إليه قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » فإن الله تعالى أعلن أن للنساء حقا ، كحق الرجال ، وجعل للرجال درجة زائدة : منها أن لهم حق الطلاق ، ولهم حق الرجعة لقوله « وبعولتهن أحق بردهن فى ذٰلك » ولما كان أمر العرب فى الجاهلية جاريا على عدم تحديد نهاية الطلاق ، كما سيأتى قريبا ، ناسب أن يذكر عقب ذلك كله حكم تحديد الطلاق ، إفادة للتشريع فى هذا الباب ودفعا لما قد يعلق أو علق بالأوهام فى شأنه .

روى مالك فى جامع الطلاق من الموطأ : « عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال : كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضى عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألفَ مرة فعمَد رجلٌ إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء عدتها راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك ولا تحلين أبدا فأنزل الله تعالى « الطَّلَٰقُ مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريحٌ بإحسَٰنٍ » فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان طلق منهم أو لم يطلق » .

وروى أبو داود ، والنسائى عن ابن عباس قريبا منه . ورواه الحاكم فى مستدركه إلى عروة بن الزبير عن عائشة ، قالت : لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأته ثم يراجعها ما لم تنقض العدة وكان بين رجل من الأنصار وبين أهله بعض ما يكون بين الناس فقال : والله لا تركتك لا أيما ولا ذات زوج فجعل يطلقها حتى إذا كادت العدة أن تنقضى راجعها ففعل ذلك مرارا فأنزل الله تعالى « الطَّلَٰقُ مرَّتان » ، وفى ذلك روايات كثيرة تقارب هذه، وفى سنن أبى داود : باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ـ وأخرج حديث ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك ونزل « الطَّلَٰقُ مرَّتان ». فالآية على هذا إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية ، وتحديد لحقوق البعولة فى المراجعة.

والتعريف فى قوله الطلاق تعريف الجنس ، على ما هو المتبادر فى تعريف المصادر ، وفى مساق التشريع ، فإن التشريع يقصد بيان الحقائق الشرعية ، نحو قوله « وأحل الله البيع » وقوله « وإن عزموا الطَّلَٰق » وهذا التعريف هو الذى أشار صاحب الكشاف إلى اختياره ، فالمقصود هنا الطلاق الرجعى الذى سبق الكلام عليه آنفا فى قوله « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك » فإنه الطلاق الأصلى ، وليس فى أصل الشريعة طلاق بائن غير قابل للمراجعة لذاته ، إلا الطلقة الواقعة ثالثة ، بعد سبق طلقتين قبلها فإنها مبينة بعدُ وأما ما عداها من الطلاق البائن الثابت بالسنة ، فبينونته لحق عارض كحق الزوجة فيما تعطيه من مالها فى الخلع ، ومثل الحق الشرعى فى تطليق اللعان ، لمظنة انتفاء حسن المعاشرة ، بعد أن تَلاعنا ، ومثل حق المرأة فى حكم الحاكم لها بالطلاق للإضرار بها ، وحُذف وصف الطلاق ، لأن السياق دال عليه ، فصار التقدير : الطلاق الرجعى مرتان . وقد أخبر عن الطلاق بأنه مرتان ، فعلم أن التقدير : حق الزوج فى إيقاع التطليق الرجعى مرتان ، فأما الطلقة الثالثة فليست برجعيّة . وقد دل على هذا قوله تعالى بعد ذِكر المرتين « فامساك بمعروف » وقوله بعدهُ « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » الآية وقد روى مثل هذا التفسير عن النبىء صلى الله عليه وسلم : روى أبو بكر بن أبى شيبة « أن رجلا جاء إلى النبىء صلى الله عليه وسلم فقال أرأيت قول الله تعالى«الطلاق مرتان»فأين الثالثة فقال رسول الله عليه السلام : إمساك بمعروف أو تسريح بإحسَٰن » وسؤال الرجل

عن الثالثة ، يقتضى أن نهاية الثلاث كانت حكما معروفا إما من السنة ، وإما من بقية الآية ، وإنما سأل عن وجه قوله مرتان .

ولما كان المراد بيان حكم جنس الطلاق ، باعتبار حصوله من فاعله ، وهو إنما يحصل من الأزواج كان لفظ الطلاق آيلا إلى معنى التطليق ، كما يؤول السلام إلى معنى التسليم .

وقوله مرتان ، تثنية مرة ، والمرة فى كلامهم الفعلة الواحدة من موصوفها ، أو مضافها ، فهى لا تقع إلا جارية على حدث ، بوصف ونحوه ، أو بإضافة ونحوها ، وتقع مفردة ، ومثناة ، ومجموعة ، فتدل على عدم تكرر الفعل ، أو تكرر فعله تكررا واحدا ، أو تكرره تكررا متعددا ، قال تعالى « سنعذبهم مرتين » وتقول العرب « نهيتك غير مرة فلم تنته » أى مرارا ، وليس لفظ المرة بمعنى الواحدة من الأشياء الأعيان ، ألا ترى أنك تقول : أعطيتك درهما مرتين ، إذا أعطيته درهما ثم درهما ، فلا يفهم أنك أعطيته درهمين مقترنين ، بخلاف قولك أعطيتك درهمين .

فقوله تعالى الطلاق مرتان يفيد أن الطلاق الرجعى ، شرع فيه حق التكرير إلى حد مرتين . مرة عقب مرة أخرى لا غير ، فلا يتوهم منه ، فى فهم أهل اللسان ، أن المراد: الطلاق لا يقع إلا طلقتين مقترنتين لا أكثر ولا أقل ، ومن توهم ذلك فاحتاج إلى تأويل لدفعه فقد أبعد عن مجارى الاستعمال العربى ، ولقد أكثر جماعة من متعاطى التفسير الاحتمالات فى هذه الآية والتفريع عليها ، مدفوعين بأفهام مولدة ، ثم طبقوها على طرائق جدلية فى الاحتجاج لاختلاف المذاهب فى إثبات الطلاق البدعى أو نفيه ، وهم فى إرخائهم طِوَل القول ناكبون عن معانى الاستعمال ، ومن المحققين من لم يفته المعنى ولم تف به عبارته كما وقع فى الكشاف .

ويجوز أن يكون تعريف الطلاق تعريف العهد ، والمعهود هو ما يستفاد من قوله تعالى « والمطلقات يتربصن - إلى قوله - وبعولتهن أحق بردهن » فيكون كالعهد في تعريف الذَّكَر فى قوله تعالى « وليس الذكر كالأنثى » فإنه معهود مما استفيد من قوله « إنِّى نذرتُ لكَ ما فى بطنى محررًا » .

وقوله « فإمساكٌ بمعروف » جملة مفرعة على جملة « الطَّلَٰقُ مرَّتان » فيكون الفاء للتعقيب فى مجرد الذكر ، لا فى وجود الحكم . وإمساك خبر مبتدإ محذوف ، تقديره

فالشأن أو فالأمر إمساك بمعروف أو تسريح ، على طريقة « فصبرٌ جميــل » وإذ قد كان الإمساك والتسريح ممكنين عند كل مرة من مرتى الطلاق ، كان المعنى فإمساك أو تسريح فى كل مرة من المرتين ، أى شأن الطلاق أن تـكون كل مرة منه معقبة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان ، أى دون ضرار فى كلتا الحالتين .

وعليه فإمساك وتسريح مصدران ، مراد منهما الحقيقة والاسم ، دون إرادة نيابة عن الفعل ، والمعنى أن المطلق على رأس أمره فإن كان راغبا فى امرأته فشأنه إمساكها أى مراجعتها ، وإن لم يكن راغبا فيها فشأنه ترك مراجعتها فتسرح ، والمقصود من هذه الجملة إدماج الوصاية بالإحسان فى حال المراجعة ، وفى حال تركها ، فإن الله كتب الإحسان على كل شىء ، إبطالا لأفعال أهل الجاهلية ؛ إذ كانوا قد يراجعون المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها دَوَالَيْك ، لتبقى زمنا طويلا فى حالة ترك إضرارا بها ، إذ لم يكن الطلاق عنــدهم منتهيا إلى عدد لا يملك بعده المراجعة ، وفى هذا تمهيد لمـا يرد بعده من قوله « ولا يحل لـكم أن تأخذوا ممآ ءاتيتموهن شيئًا » الآية .

ويجوز أن يكون إمساك وتسريح مصدرين جعلا بدلين من فعليهما ، على طريقة المفعول المطلق الآتى بدلا من فعله، وأصلهما النصب ، ثم عدل عن النصب إلى الرفع لإفادة معنى الدوام ، كما عدل عن النصب إلى الرفع فى قوله تعالى « قال سلَٰم » وقد مضى أول سورة الفاتحة ، فيـكون مفيدا معنى الأمر ، بالنيابة عن فعله ، ومفيدا الدوام بإيراد المصدرين مرفوعين ، والتقدير فأمسكوا أو سرحوا .

فتبين أن الطلاق حدد بمرتين ، قابلة كل منهما للإمساك بعدها، والتسريح بإحسان توسعة على الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نسائهم ، فلعلهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ويحسوا ما قد يغفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق ، عن غضب أو عن ملالة ، كما قال تعالى « لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » وقوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا ءايات الله هزوا » وليس ذلك ليتخذوه ذريعة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام .

وقد ظهر من هــذا أن المقصود من الجملة هو الإمساك أو التسريح المطْلَقين وأما تقييد الإمساك بالمعروف ، والتسريح بالإحسان ، فهو إدماج لوصية أخرى فى كلتا الحالتين ، إدماجا للإرشاد فى أثناء التشريع .

وقدم الإمساك على التسريح إيماء إلى أنه الأهم ، المرغب فيه فى نظر الشرع . والإمساك حقيقته قبض اليد على شيء مخافة أن يسقط أو يتفلت ، وهو هنا استعارة لدوام المعاشرة .

والتسريح ضد الإمساك فى معنييه : الحقيقى ، والمجازى ، وهو مستعار هنا لإبطال سبب المعاشرة بعد الطلاق ، وهو سبب الرجعة ثم استعارة ذلك الإبطال للمفارقة فهو مجاز بمرتبتين.

والمعروف هنا هو ما عرفه الناس فى معاملاتهم من الحقوق التى قررها الإسلام أو قررتها العادات التى لا تنافى أحكام الإسلام .

وهو يناسب الإمساك ، لأنه يشتمل على أحكام العصمة كلها من إحسان معاشرة ، وغير ذلك ، فهو أعم من الإحسان . وأما التسريح فهو فراق ومعروفه منحصر فى الإحسان إلى المفارقة بالقول الحسن ، والبذل بالمتعة ، كما قال تعالى « فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا » وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعونهن من حليهن ، ورياشهن ، ويكثرون الطعن فيهن قال ابن عرفة ، فى تفسيره :

« فإن قلت هلا قيل فإمساك بإحسان أو تسريح بمعروف قلت عادتهم يجيبون بأن المعروف أخف من الإحسان إذ المعروف حسن العشرة وإعطاء حقوق الزوجية ، والإحسان ألا يظلمها من حقها فيقتضى الإعطاء وبذل المال أشق على النفوس من حسن المعاشرة فجعل المعروف مع الإمساك المقتضى دوام العصمة ، إذ لا يضر تكرره وجعل الإحسان الشاق مع التسريح الذى لا يتكرر » .

وقد أخذ قوم من الآية منع الجمع بين الطلاق الثلاث فى كلمة ، بناء على أن المقصود من قوله مرتان التفريق وسنذكر ذلك عند قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية .

﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ ﴾

يجوز أن تكون الواو اعتراضية ، فهو اعتراض بين المتعاطفين . وهما قوله « فإمساك »

وقوله « فإن طلقها » ويجوز أن تكون معطوفة على « أوتسريح بإحسان » لأن من إحسان التسريح ألا يأخذ المسرح وهو المطلق عوضا عن الطلاق، وهذه مناسبة مجيء هذاالإعتراض، وهو تفنن بديع فى جمع التشريعات والخطاب للأمة ، ليأخذ منه كل أفرادها ما يختص به ، فالزوج يقف عن أخذ المال : وولى الأمر يحكم بعدم لزومه ، وولى الزوجة أو كبير قبيلة الزوج يسعى ويأمر وينهى(وقد كان شأن العرب أن يلى هذه الأمور ذوو الرأى من قرابة الجانبين) وبقية الأمة تأمر بالامتثال لذلك ، وهذا شأن خطابات القرآن فى التشريع كقوله « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ـ إلى قوله وارزقوهم فيها » وإليه أشار صاحب الكشاف ، وقال ابن عطية، والقرطبي ، وصاحب الكشاف: الخطاب فى قوله « ولا يحل لكم » للأزواج بقرينة قوله « أن تأخذوا » وقوله « ءاتيتموهن » والخطاب فى قوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله » للحكام ، لأنه لو كان للأزواج لقيل : فإن خفتم ألا تقيموا أوألا تقيما ، قال فى الكشاف : « ونحو ذلك غير عزيز فى القرآن » اهـ يعنى لظهور مرجع كل ضمير من قرائن المقام ونظّره فى الكشاف بقوله تعالى فى سورة الصف « وبشر المؤمنين » على رأى صاحب الكشاف ، إذ جعله معطوفا على « تؤمنون بالله ورسوله » إلخ لأنه فى معنى آمنوا وجاهدوا أى فيكون معطوفا على الخطابات العامة للأمة ، وإن كان التبشير خاصا به الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأنه لا يتاتى إلا منه . وأظهر من تنظير صاحب الكشف أن تنظره بقوله تعالى ، فيما يأتي : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » إذ خوطب فيه المطلّق والعاضل ، وهما متغايران .

والضمير المؤنث فى « ءاتيتموهن » راجع إلى « المطلقات » ، المفهوم من قوله « الطّلٰقُ مرتان » لأن الجنس يقتضى عددا من المطلقين والمطلقات ، وجوز فى الكشاف أن يكون الخطاب كله للحكام وتأول قوله « أن تأخذوا » .

وقوله « مما ءاتيتموهن » بأن إسناد الأخذ والإتيان للحكام ، لأنهم الذين يأمرون بالأخذ والإعطاء ، ورجحه البيضاوى بسلامته من تشويش الضمائر بدون نكتة التفات ووهنه صاحب الكشاف وغيره بأن الخلع قد يقع بدون ترافع، فما آتاه الأزواج لأزواجهم من المهور لم يكن أخذه على يد الحكام فبطل هذا الوجه ، ومعنى لا يحل لا يجوز ولا يسمح به، واستعمال الحل والحرمة ، فى هذا المعنى وضده ، قديم فى العربية ، قال عنترة :

يا شاة ما قنص لمن حلت له ... حرمت على وليتها لم تحرم

وقال كعب :

إذا يساور قرنا لا يحل له ... أن يترك القرن إلا وهو مجدول

وجيء بقوله « شيئا » لأنه من النكرات، المتوغلة فى الإبهام ، تحذيرا من أخذ أقل قليل بخلاف ما لو قال مالا أو نحوه ، وهذا الموقع من محاسن مواقع كلمة شيء التى أشار إليها الشيخ فى دلائل الإعجاز . وقد تقدم بسط ذلك عند قوله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » .

وقوله « إلا أن يخافا » قرأه الجمهور بفتح ياء الغيبة ، فالفعل مسند للفاعل ، والضمير عائد إلى المتخالعين المفهومين من قوله « أن تأخذوا مما ءاتيتموهن شيئا » وكذلك ضمير « يخافا ألا يقيما » وضمير فلا جناح عليهما ، وأسند هذا الفعل لهما دون بقية الأمة لأنهما اللذان يعلمان شأنهما . وقرأ حمزة ، وأبو جعفر ، ويعقوب بضم ياء الغائب والفعل مبنى للنائب والضمير للمتخالعين ؛ والفاعل محذوف هو ضمير المخاطبين ؛ والتقدير : إلا أن تخافوهما ألا يقيما حدود الله .

والخوف توقع حصول ما تكرهه النفس وهو ضد الأمن . ويطلق على أثره وهو السعى فى مرضاة المخوف منه ، وامتثال أوامره كقوله « فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين » وترادفه الخشية ، لأن عدم إقامة حدود الله مما يخافه المؤمن ، والخوف يتعدى إلى مفعول واحد ، قال تعالى : « فلا تخافوهم » .

وقال الشاعر يهجو رجلا من فَقْعَسَ أَكَلَ كلبَه واسمه حبتر :

يا حبتر لم أكلتـه لمـه ... لو خافك الله عليـه حرمه

وخرج ابن جنى فى شرح الحماسة ، عليه قول الأحوص فيها ، على أحد تأويلين :

فإذا تزول تزول على متخمط ... تُخْشَى بوادره على الأقران

وحذفت على فى الآية لدخولها على أن المصدرية .

وقد قال بعض المفسرين : إن الخوف هنا بمعنى الظن ، يريد ظن المكروه ؛ إذ الخوف لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه وهو خوف بمعناه الأصلى .

وإقامة حدود الله فسرها مالك رحمه الله : بأنها حقوق الزوج وطاعته والبر به ، فإذا أضاعت المرأة ذلك فقد خالفت حدود الله .

وقوله « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » رفع الإثم عليهما ، ويدل على أن باذل الحرام لآخذه مشارك له فى الإثم ، وفى حديث ربا الفضل « الآخذ والمعطى فى ذلك سواء »، وضمير « افتدت به » لجنس المخالعة ، وقد تمحض المقام لأن يعاد الضمير إليها خاصة ؛ لأن دفع المال منها فقط .

وظاهر عموم قوله « فيما افتدت به » أنه يجوز حينئذ الخلع بما زاد على المهر وسيأتى الخلاف فيه .

ولم يختلف علماء الأمة أن المراد بالآية أخذ العوض على الفراق ، وإنما اختلفوا فى هذا الفراق هل هو طلاق أو فسخ ، فذهب الجمهور إلى أنه طلاق ولا يكون إلا بائنا ؛ إذ لو لم يكن بائنا لما ظهرت الفائدة فى بذل العوض ، وبه قال عثمان ، وعلى ، وابن مسعود ، والحسن ، وعطاء، وابن المسيب ، والزهرى، ومالك ، وأبو حنيفة، والثورى، والأوزاعى ، والشعبي،والنخعى، ومجاهد ، ومكحول . وذهب فريق إلى أنه فسخ ، وعليه ابن عباس ، وطاووس ، وعكرمة ، وإسحاق ، وأبو ثور ، وأحمد بن حنبل . وكل من قال : إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم . واختلف قول الشافعى فى ذلك ، فقال مرة هو طلاق ؛ وقال مرة ليس بطلاق ، وبعضهم يحكى عن الشافعى أن الخلع ليس بطلاق ، إلا أن ينوى بالمخالعة الطلاق ، والصواب أنه طلاق لتقرر عصمة صحيحة ، فإن أرادوا بالفسخ ما فيه من إبطال العصمة الأولى فما الطلاق كله إلا راجعا إلى الفسوخ ، وتظهر فائدة هذا الخلاف فى الخلع الواقع بينهما . بعد أن طلق الرجل طلقتين ، فعند الجمهور طلقة الخلع ثالثة فلا تحل لمخالعها إلا بعد زوج ، وعند ابن عباس ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق ، ومن وافقهم : لا تعد طلقة ، ولها أن يعقدا نكاحا مستأنفا .

وقد تمسك بهذه الآية سعيد بن جبير ، والحسن ، وابن سيرين ، وزياد بن أبى سفيان ، فقالوا : لا يكون الخلع إلا بحكم الحاكم لقوله تعالى « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله » .

والجمهور على جواز إجراء الخلع بدون تخاصم ، لأن الخطاب ليس صريحا للحكام وقد صح عن عمر ، وعثمان ، وابن عمر ، أنهم رأوا جوازه بدون حكم حاكم .

والجمهور أيضا على جواز أخذ العوض على الطلاق ، إن طابت به نفس المرأة ، ولم يكن عن إضرار بها . وأجمعوا على أنه إن كان عن إضرار بهن فهو حرام عليه ، فقال مالك إذا ثبت الإضرار يمضى الطلاق ، ويرد عليها مالها . وقال أبو حنيفة : هو ماض ولكنه يأثم

بناء على أصله فى النهى ، إذا كان لخارج عن ماهية المنهى عنه . وقال الزهرى ، والنخعى ، وداود : لا يجوز إلا عند النشوز والشقاق . والحق أن الآية صريحة فى تحريم أخذ العوض عن الطلاق إلا إذا خيف فساد المعاشرة بألا تحب المرأة زوجها ، فإن الله أكد هذا الحكم إذ قال « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » لأن مفهوم الاستثناء قريب من الصريح فى أنهما إن لم يخافا ذلك لا يحل الخلع ، وأكده بقوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » فإن مفهومه أنهما إن لم يخافا ذلك ثبت الجناح ، ثم أكد ذلك كله بالنهى بقوله « تلك حدود الله فلا تعتدوها » ثم بالوعيد بقوله « ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظلمون » وقد بين ذلك كله قضاء رسول الله صلى الله عيه وسلم بين جميلة بنت أو أخت عبد الله بن أبى بن سلول، وبين زوجها ثابت بن قيس بن شماس ؛ إذ قالت له يا رسول الله لا أنا ولا ثابت . أو لا يجمع رأسي ورأس ثابت شيء ، والله ما أعتب عليه فى دين ولا خلق ولكني أكره الكفر فى الإسلام لا أطيقه بغضا » فقال لها النبيء صلى الله عليه وسلم « أتردين عليه حديقته التى أصدقك » قالت « نعم وأزيده » زاد فى رواية قال « أما الزائد فلا » وأجاب الجمهور بأن الآية لم تذكر قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » على وجه الشرط بل لأنه الغالب من أحوال الخلع ، ألا ترى قوله تعالى «فإن طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا» هكذا أجاب المالكية ، كما فى أحكام ابن العربى ، وتفسير القرطبى . وعندى أنه جواب باطل ، ومتمسك بلا طائل ، أما إنكار كون الوارد فى هاته الآية شرطا ، فهو تعسف ، وصرف للكلام عن وجهه ، كيف وقد دل بثلاثة منطوقات وبمفهومين وذلك قوله « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما ءاتيتموهن شيئا » فهذا نكرة فى سياق النفى ، أى لا يحل أخذ أقل شىء ، و قوله « إلا أن يخافا » ففيه منطوق ومفهوم ، و قوله „ فإن خفتم“ ففيه كذلك ، ثم إن المفهوم الذى يجىء مجىء الغالب هو مفهوم القيود التوابع كالصفة ، والحال ، والغاية ، دون ما لا يقع فى الكلام إلا لقصد الاحتراز ، كالاستثناء ، والشرط . وأما الاحتجاج للجواز بقوله « فإن طبن لكم عن شىء منه نفسا » ، فمورده فى عفو المرأة عن بعض الصداق، فإن ضمير « منه » عائد إلى الصدقات ، لأن أول الآية « وءاتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم » الآية فهو إرشاد لما يعرض فى حال العصمة ، مما يزيد الألفة ، فلا تعارض بين الآيتين ولو سلمنا التعارض لكان يجب على الناظر سلوك الجمع بين الآيتين أو الترجيح .

واختلفوا فى جواز أخذ الزائد على ما أصدقها المفارق ، فقال طاووس ، وعطاء والأوزاعى وإسحاق ، وأحمد : لا يجوز أخذ الزائد ، لأن الله تعالى خصه هنا بقوله : «مما ءاتيتموهن» واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجميلة ، لما قالت له : أرد عليه حديقته وأزيده « أما الزائد فلا » أخرجه الدارقطنى عن ابن جريج . وقال الجمهور : يجوز أخذ الزائد لعموم قوله تعالى « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » واحتجوا بما رواه الدارقطنى عن أبى سعيد الخدرى : أن أخته كانت تحت رجل من الأنصار ، تزوجها على حديقة ، فوقع بينهما كلام فترافعا إلى رسول الله صلى الله عليهو سلم فقال لها « أتردين عليه حديقته ويطلقك » قالت : نعم وأزيده ، فقال لها « ردى عليــه حديقته وزيديه » وبأن جميلة لما قالت له : وأزيده لم ينكر عليها . وقال مالك : ليس من مكارم الأخلاق ولم أر أحدا من أهل العلم يكره ذلك أى يحرمه ، ولم يصح عنده ما روى « أما الزائد فلا » والحق أن الآية ظاهرة فى تعظيم أمر أخذ العوض على الطلاق ، وإنما رخصه الله تعالى إذا كانت الكراهية والنفرة من المرأة فى مبدأ المعاشرة، دفعا للأضرار عن الزوج فى خسارة ما دفعه من الصداق الذى لم ينتفع منه بمنفعة ؛ لأن الغالب أن الكراهية تقع فى مبدأ المعاشرة لا بعد التعاشر .

فقوله: «مما ءاتيتموهن» ظاهر فى أن ذلك هو محل الرخصة ، لكن الجمهور تأولوه بأنه هو الغالب فيما يجحف بالأزواج ، وأنه لا يبطل عموم قوله « فيما افتدت » وقد أشار مالك بقوله : ليس من مكارم الأخلاق ، إلى أنه لا يراه موجبا للفساد والنهى ؛ لأنه ليس مما يختل به ضرورى أو حاجى ، بل هو آيل إلى التحسينات ، وقد مضى عمل المسلمين على جوازه واختلفوا فى هذه الآية هل هى محكمة أم منسوخة : فالجمهور على أنها محكمة ، وقال فريق : منسوخة بقوله تعالى ، فى سورة النساء « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وءاتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » ونسبه القرطبى لبكر بن عبد الله المزنى ، وهو قول شاذ ، ومورد آية النساء فى الرجل يريد فراق امرأته ، فيحرم عليه أن يفارقها ، ثم يزيد فيأخذ منها مالا ، بخلاف آية البقرة فهى فى إرادة المرأة فراق زوجها عن كراهية .

﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ 229

جملة « تلك حدود الله فلا تعتدوها » معترضة بين جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما ءاتيتموهن شيئا » وما اتصل بها ، وبين الجملة المفرعة عليها وهى «فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية . ومناسبة الاعتراض ما جرى فى الكلام الذى قبلها من منع أخذ العوض عن الطلاق ، إلا فى حالة الخوف من ألا يقيما حدود الله ، وكانت حدود الله مبينة فى الكتاب والسنة ، فجيء بهذه الجملة المعترضة تبيينا ؛ لأن منع أخذ العوض على الطلاق هو من حدود الله .

وحدود الله استعارة للأوامر والنواهى الشرعية ، بقرينة الإشارة ، شبهت بالحدود التى هي الفواصل المجعولة بين أملاك الناس ، لأن الأحكام الشرعية ، تفصل بين الحلال والحرام ، والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، وما هم عليه بعده . والإقامة فى الحقيقة ، الإظهار والإيجاد ، يقال : أقام حدا لأرضه ، وهى هنا استعارة للعمل بالشرع تبعا لاستعارة الحدود للأحكام الشرعية ، وكذلك إطلاق الاعتداء الذى هو تجاوز الحد على مخالفة حكم الشرع ، هو استعارة تابعة لتشبيه الحكم بالحد .

وجملة « ومن يتعد حدود الله فأولـٰئك هم الظالمون » تذييل وأفادت جملة « فأولـٰئك هم الظالمون » حصرا وهو حصر حقيق ، إذ ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله ، فظهر حصر حال المتعدى حدود الله فى أنه ظالم .

واسم الإشارة من قوله « فأولـٰئك هم الظالمون » مقصود منه تمييز المشار إليه ، أكمل تمييز ، وهو من يتعدى حدود الله ، اهتماما بإيقاع وصف الظالمين عليهم .

وأطلق فعل « يتعد » على معنى يخالف حكم الله ترشيحا ، لاستعارة الحدود لأحكام الله وهو ، مع كونه ترشيحا ، مستعار لمخالفة أحكام الله ؛ لأن مخالفة الأمر والنهى تشبه مجاوزة الحد فى الاعتداء على صاحب الشيء المحدود .

وفى الحديث « ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله محارمه » .

﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾

تفريع مرتب على قوله « الطَّلٰق مرتان » وما بينهما بمنزلة الاعتراض، على أن تقديمه يكسبه تأثيرا فى تفريع هذا على جميع ما تقدم ؛ لأنه قد علم من مجموع ذلك أن بعد المرتين تخييرا بين المراجعة وعدمها ، فرتب على تقدير المراجعة المعبر عنها بالإمساك « فإن طلقها » وهو يدل بطريق الاقتضاء ، على مقدر أى فإن راجعها فطلقها لبيان حكم الطلقة الثالثة . وقد تهيأ السامع لتلقى هذا الحكم من قوله « الطَّلٰقُ مرتان » إذ علم أن ذلك بيان لآخر عدد فى الرجعى وأن مابعده بتات ، فذكر قوله « فإن طلقها » زيادة فى البيان ، وتمهيد لقوله « فلا تحل له من بعد » إلخ فالفاء : إما عاطفة لجملة «فإن طلقها» على جملة «فإمساك» باعتبار مافيها، من قوله «فإمساك»، إن كان المراد من الإمساك المراجعة ومن التسريح عدمها ، أى فإن أمسك المطلق أى راجع، ثم طلقها ،فلا تحل له من بعد ، وهذا هو الظاهر، وإما فصيحة لبيان قوله: أو تسريح بإحسان ، إن كان المراد من التسريح إحداث الطلاق ، أى فإن ازداد بعد المراجعة فسرح . فلا تحل له من بعد، وإعادة هذا على هذا الوجه ليرتب عليه تحريم المراجعة إلا بعد زوج ، تصريحا بما فهم من قوله « الطَّلٰقُ مرتان » ويكون التعبير بالطلاق هنا دون التسريح للبيان ، وللتفنن ، على الوجهين المتقدمين ، ولا يعوزك توزيعه عليهما ، والضمير المستتر راجع للمطلق المستفاد من قوله « الطَّلٰق مرتان » والضمير المنصوب راجع للمطلقة المستفادة من الطلاق أيضا ، كما تقدم فى قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والآية بيان لنهاية حق المراجعة صراحة ، وهى إما إبطال لما كانوا عليه فى الجاهلية وتشريع إسلامى جديد ، وإما نسخ لما تقرر أول الإسلام إذا صح ما رواه أبو داوود ، فى سننه ، فى باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ، عن ابن عباس « أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك ونزل « الطَّلٰق مرتان » .

ولا يصح بحال عطف قوله «فإن طلقها» على جملة «ولا يحل لكم أن تأخذوا » ، ولا صدق الضميرين على ما صدقت عليه ضمائر «إلا أن يخافا ألا يقيما» ، و«فلا جناح عليهما» لعدم صحة تعلق حكم قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » بما تعلق به حكم قوله «ولا يحل

لـكم أن تأخذوا» إلخ إذ لا يصح تفريع الطلاق الذى لا تحل بعده المرأة على وقوع الخلع ، إذ ليس ذلك من أحكام الإسلام فى قول أحد، فمن العجيب ما وقع فى شرح الخطابى على سنن أبى داود : أن ابن عباس احتج لـكون الخلع فسخا بأن الله ذكر الخلع ثم أعقبه بقوله «فإن طلقها فلا تحل له من بعد» الآية قال «فلو كان الخلع طلاقا لـكان الطلاق أربعا» ولا أحسب هذا يصح عن ابن عباس لعدم جريه على معانى الاستعمال العربى .

وقوله « فلا تحل له » أى تحرم عليه وذكر قوله « من بعد» أى من بعد ثلاث تطليقات تسجيلا على المطلق ، وإيماء إلى علة التحريم ، وهى تهاون المطلق بشأن امرأته ، واستخفافه بحق المعاشرة ، حتى جعلها لعبة تقلبها عواصف غضبه وحماقته ، فلما ذكر لهم قوله من بعد علم المطلقون أنهم لم يكونوا محقين فى أحوالهم التى كانوا عليها فى الجاهلية .

والمراد من قوله «تنـكح زوجا غيره» أن تعقد على زوج آخر ، لأن لفظ النكاح فى كلام العرب لا معنى له إلا العقد بين الزوجين ، ولم أرلهم إطلاقا آخر فيه لا حقيقة ولا مجازا ، وأياما كان إطلاقه فى الـكلام فالمراد فى هاته الآية العقد بدليل إسناده إلى المرأة ، فإن المعنى الذى ادعى المدعون أنه من معانى النـكاح بالاشتراك والمجاز أعنى المسيس ، لا يسند فى كلام العرب للمرأة أصلا ، وهذه نـكتة غفلوا عنها فى هذا المقام .

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج عن الاستخفاف بحقوق أزواجهم ، وجعلهن لُعبا فى بيـوتهم ، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة ، والثانية تجربة ، والثالثة فراقا ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث موسى والخضر : فـكانت الأولى من موسى نسيانا والثانية شرطا والثالثة عمدا فلذلك قال له الخضر فى الثالثة « هـــذا فراق بينى وبينك » .

وقد رتب الله على الطلقة الثالثة حكمين وهما سلب الزوج حق الرجعة ، بمجرد الطلاق ، وسلب المرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زوج ، واشتراط التزوج بزوج ثان بعد ذلك لقصد تحذير الأزواج من المسارعة بالطلقة الثالثة ، إلا بعد التأمل والتريث ، الذى لا يبقى بعده رجاء فى حسن المعاشرة ، للعلم بحرمة العود إلا بعد زوج ، فهو عقاب للأزواج المستخفين بحقوق المرأة ، إذا تـكرر منهم ذلك ثلاثا ، بعقوبة ترجع إلى إيلام الوجدان ، لما ارتـكز

فى النفوس من شدة النفرة من اقتران امرأته برجل آخر ، وينشده حال المرأة قول ابن الزَّبير[1] :

وفى الناس إن رثَّتْ حِبالك وَاصل وفى الأرض عن دار القِلَى متحول

وفى الطيبى قال الزجاج « إنما جعل الله ذلك لعلمه بصعوبة تزوج المرأة على الرجل فحرم عليهما التزوج بعد الثلاث لئلا يعجلوا وأن يثبتوا » وقد علم السامعون أن اشتراط نكاح زوج آخر هو تربية للمطلقين ، فلم يخطر ببال أحد إلا أن يكون المراد من النكاح فى الآية حقيقته وهى العقد ، إلا أن العقد لما كان وسيلة لما يقصد له فى غالب الأحوال من البناء وما بعده ، كان العقد الذى لا يعقبه وطء العاقد لزوجه غير معتد به فيما قصد منه ، ولا يعبأ المطلق الموقع الثلاث بمجرد عقد زوج آخر لم يمس فيه المرأة ، ولذلك لما طلق رفاعة بن سموأل القرظى ، زوجه تميمة ابنة وهب طلقة صادفت أخرى الثلاث ، وتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزَّبير القرظى ، جاءت النبىء صلى الله عليه وسلم فقالت له « يا رسول الله إن رفاعة طلقنى فبت طلاقى ، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوجنى وإنما معه مثل هدبة[2] هذا الثوب» وأشارت إلى هدب ثوب لها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم « أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة » قالت « نعم » قال « لا ، حتى تذوقى عسيلته» الحديث ، فدل سؤالها على أنها تتوقع عدم الاعتداد بنكاح ابن الزبير فى تحليل من بتها ، لعدم حصول المقصود من النكاية والتربية بالمطلق ، فاتفق علماء الإسلام على أن النكاح الذى يحل المبتوتة هو دخول الزوج الثانى بالمرأة، ومسيسه لها ، ولا أحسب دليلهم فى ذلك إلا الرجوع إلى مقصد الشريعة ، الذى علمه سائر من فهم هذا الكلام العربى الفصيح ، فلا حاجة بنا إلى متح دلاء الاستدلال بأن هذا من لفظ النكاح المراد به فى خصوص هذه الآية المسيسُ أو هو من حديث رفاعة ، حتى يكون من تقييد الكتاب بخبر الواحد ، أو هو من الزيادة على النص حتى يجىء فيه الخلاف فى أنها نسخ أم لا ، وفى أن نسخ الكتاب بخبر الواحد يجوز أم لا ، كل ذلك دخول فيما لا طائل تحت تطويل تقريره بل حسبنا إجماع الصحابة وأهل اللسان على فهم هذا المقصد من لفظ القرآن ، ولم يشذ عن ذلك

(١) هو بفتح الزاى وكسر الباء من بنى قريظة صحابى .

(٢) الهدبة بضم الهاء وسكون الدال نهاية الثوب التى تترك ولاتنسج فتترك سدى بلا لحمة وربما فتلوها وهى المسماة فى لسان أهل بلدنا بالفتول .

إلا سعيد بن المسيب فإنه قال: يحل المبتوتة مجرد العقد على زوج ثان ، وهو شذوذ ينافى المقصود؛ إذ أية فائدة تحصل من العقد ، إن هو إلا تعب للعاقدين ، والولى ، والشهود إلا أن يجعل الحكم منوطا بالعقد ، باعتبار ما يحصل بعده غالبا ، فإذا تخلف ما يحصل بعده اغتفر ، من باب التعليل بالمظنة، ولم يتابعه عليه أحد معروف ، ونسبه النحاس لسعيد بن جبير ، وأحسب ذلك سهوا منه واشتباها ، وقد أمر الله بهذا الحكم ، مرتبا على حصول الطلاق الثالث بعد طلقتين تقدمتاه فوجب امتثاله وعلمت حكمته فلا شك فى أن يقتصر به على مورده ، ولا يتعدى حكمه ذلك إلى كل طلاق عبر فيه المطلق بلفظ الثلاث تغليظا، أو تأكيدا، أو كذبا لأن ذلك ليس طلاقا بعد طلاقين، ولا تتحقق فيه حكمة التأديب على سوء الصنيع ، وما المتلفظ بالثلاث فى طلاقه الأول إلا كغير المتلفظ بها فى كون طلقته الأولى ، لا تصير ثانية ، وغاية ما اكتسبه مقاله أنه عد فى الحمقى أو الكذابين ، فلا يعاقب على ذلك بالتفريق بينه وبين زوجه ، وعلى هذا الحكم استمر العمل فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبى بكر، وصدر من خلافة عمر ، كما ورد فى كتب الصحيح : الموطأ وما بعده ، عن ابن عباس رضى الله عنه، وقد ورد فى بعض الآثار رواية حديث ابن عمر حين طلق امرأته فى الحيض : أنه طلقها ثلاثا فى كلمة، وورد حديث ركانة بن عبد يزيد المطلبى ، أنه طلق امرأته ثلاثا فى كلمة واحدة فسأل النبىء صلى الله عليه وسلم فقال له : إنما ملكك الله واحدة فأمره أن يراجعها .

ثم إن عمر بن الخطاب ، فى السنة الثالثة من خلافته ، حدثت حوادث من الطلاق بلفظ الثلاث فى كلمة واحدة فقال: أرى الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم .

وقد اختلف علماء الإسلام فيما يلزم من تلفظ بطلاق الثلاث فى طلقة ليست ثالثة : فقال الجمهور : يلزمه الثلاث أخذا بما قضى به عمر بن الخطاب وتأيد قضاؤه بسكوت الصحابة لم يغيروا عليه فهو إجماع سكوتى ، وبناء على تشبيه الطلاق بالنذور والأيمان ، يلزم المكلف فيها ما التزمه ، ولا خلاف فى أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم ينكر عليه أحد ، ولكنه قضى بذلك عن اجتهاد فهو مذهب له ، ومذهب الصحابى لا يقوم حجة على غيره ، وما أيدوه به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السكوتى ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعى والباقلانى والغزالى والإمام الرازى، وخاصة أنه صدر من عمر بن الخطاب

-مصدر القضاء والزجر ، فهو قضاء فى مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره ، ولكن القضاء جزئى لا يلزم اطراد العمل به ، وتصرف الإمام بتحجير المباح لمصلحة مجال للنظر ، فهذا ليس من الإجماع الذى لا تجوز مخالفته . وقال على بن أبى طالب ، وابن مسعود ، وعبد الرحمن ابن عوف ، والزبير بن العوام ، ومحمد بن إسحاق ، وحجاج بن أرطاة ، وطاووس ، والظاهرية وجماعة من مالكية الأندلس : منهم محمد بن زنباع ، ومحمد بن بقى بن مخلد ، ومحمد بن عبد السلام الخشنى ، فقيه عصره بقرطبة ، وأصبغ بن الحباب من فقهاء قرطبة ، وأحمد بن مغيث الطليطلى الفقيه الجليل ، وقال ابن تيمية من الحنابلة : إن طلاق الثلاث فى كلمة واحدة لا يقع إلا طلقة واحدة وهو الأرجح من جهة النظر والأثر ، واحتجوا بحجج كثيرة أولاها وأعظمها هذه الآية فإن الله تعالى جعل الطلاق مرتين ثم ثالثة ، ورتب حرمة العود على حصول الثالثة بالفعل لا بالقول ، فإذا قال الرجل لامرأته : هى طالق ثلاثا ولم تكن تلك الطلقة ثالثة بالفعل والتكرر كذب فى وصفها بأنها ثلاث ، وإنما هى واحدة أو ثانية فكيف يقدم على تحريم عودها إليه والله تعالى لم يحرم عليه ذلك ، قال ابن عباس « وهل هو إلا كمن قال : قرأت سورة البقرة ثلاث مرات وقد قرأها واحدة فإن قوله ثلاث مرات يكون كاذبا » .

الثانية أن الله تعالى قصد من تعدد الطلاق التوسعة على الناس ؛ لأن المعاشر لا يدرى تأثير مفارقة عشيره إياه ، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها ، فيختار الرجوع فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة ، تعطل المقصد الشرعى من إثبات حق المراجعة ، قال ابن رشد الحفيد ، فى البداية « وكأن الجمهور غلبوا حكم التغليظ فى الطلاق سدا للذريعة ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى « لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » .

الثالثة قال ابن مغيث : إن الله تعالى يقول « أو تسريح بإحسان » وموقع الثلاث غير محسن ، لأن فيها ترك توسعة الله تعالى ، وقد يخرّج هذا بقياس على غير مسألة فى المدونة : من ذلك قول الإنسان « مالى صدقة فى المساكين » قال مالك « يجزئه الثلث » .

الرابعة احتجوا بحديث ابن عباس فى الصحيحين « كان طلاق الثلاث فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وصدر من خلافة عمر طلقة واحدة » .

وأجاب عنه الجمهور بأن راويه طاووس وقد روى بقية أصحاب ابن عباس عنه أنه قال

من طلق امرأته ثلاثا فقد عصى ربه ، وبانت منه زوجه ، وهذا يوهن رواية طاووس ، فإن ابن عباس لا يخالف الصحابة إلى رأى نفسه ، حتى قال ابن عبد البر رواية طاووس وهم وغلط ، وعلى فرض صحتها ، فالمراد أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطليقات وهو معنى قول عمر « إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة » فلو كان ذلك واقعا فى زمن الرسول وأبى بكر لما قال عمر : إنهم استعجلوا ، ولا عابه عليهم ، وهذا جواب ضعيف ، قال أبو الوليد الباجى : الرواية عن طاووس بذلك صحيحة . وأقول : أما مخالفة ابن عباس لما رواه فلا يوهن الرواية كما تقرر فى الأصول ، ونحن نأخذ بروايته وليس علينا أن نأخذ برأيه ، وأما ما تأولوه من أن المراد من الحديث أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الثلاث فهو تأويل غير صحيح ومناف لألفاظ الرواية ولقول عمر «فلو أمضيناه عليهم » فإن كان إمضاؤه عليهم سابقا من عهد الرسول لم يبق معنى لقوله « فلو أمضيناه عليهم» وإن لم يكن إمضاؤه سابقا بل كان غير ماض حصل المقصود من الاستدلال .

الخامسة ما رواه الدارقطنى أن ركانة بن عبد يزيد المطلبى طلق زوجه ثلاثا فى كلمة واحدة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : إنما هي واحدة أو إنما تلك واحدة فارتجعها . وأجاب عنه أنصار الجمهور بأنه حديث مضطرب ؛ لأنه روى أن ركانة طلق ، وفى رواية أن يزيد بن ركانة طلق وفى رواية طلق زوجه ثلاثا وزاد فى بعض الروايات أنه طلقها ثلاثا وقال : أردت واحدة فاستحلفه النبىء صلى الله عليه وسلم على ذلك .

وهو جواب واهٍ ؛ لأنه سواء صحت الزيادة أم لم تصح فقد قضى النبىء صلى الله عليه وسلم بالواحدة فيما فيه لفظ الثلاث ، ولا قائل من الجمهور بالتوهية فالحديث حجة عليهم لا محالة إلا أن روايته ليست فى مرتبة معتبرة من الصحة .

السادسة ما رواه الدارقطنى فى حديث تطليق ابن عمر زوجه حين أمره النبىء صلى الله عليه وسلم أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإنه زاد فيه أنه طلقها ثلاثا ولا شك أن معناه ثلاثا فى كلمة ، لأنها لو كانت طلقة صادفت آخر الثلاث لما جاز إرجاعها إليه ، ووجه الدليل أنه لما أمره أن يردها فقد عدها عليه واحدة فقط ، وهذا دليل ضعيف جدا لضعف الرواية ولكون مثل هذه الزيادة مما لا يغفل عنها رواة الحديث فى كتب الصحيح كالموطأ وصحيح البخارى ومسلم . والحق أنه لا يقع إلا طلقة واحدة ولا يعتد بقول المطلق ثلاثا .

وذهب مقاتل وداود الظاهرى فى رواية عنه أن طلاق الثلاث فى كلمة واحدة لا يقع

طلاقا بالمرة ، واحتج بأن القرآن ذكر الطلاق المفرّق ولم يذكر المجموع فلا يلزم لأنه غير مذكور فى القرآن. ولو احتج لهما بأنه منهى عنه والمنهى عنه فاسد لـكان قريبا، لولا أن الفساد لا يعترى الفسوخ، وهذا مذهب شاذ وباطل، وقد أجمع المسلمون على عدم العمل به، وكيف لا يقع طلاقا وفيه لفظ الطلاق .

وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثا فى كلمة يقع طلقة واحدة ، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبنى بها وكأنّ وجه قولهم فيه: أن معنى الثلاث فيه كناية عن البينونة والمطلقة قبل البناء تبينها الواحدة .

ووصف « زوجا غيره » تحذير للأزواج من الطلقة الثالثة ، لأنه بذكر المغايرة يتذكر أن زوجته ستصير لغيره كحديث الواعظ الذى اتعظ بقول الشاعر :

اليومَ عندكَ دَلُّها وحديثُها وغدا لغيرك زندها والمعصم

وأسند الرجعة إلى المتفارقين بصيغة المفاعلة لتوقفها على رضا الزوجة بعد البينونة ثم علق ذلك بقوله « إن ظنا أن يقيما حدود الله » أى أن يسيرا فى المستقبل على حسن المعاشرة وإلا فلا فائدة فى إعادة الخصومات .

وحدود الله هى أحكامه وشرائعه، شبهت بالحدود لأن المكلف لا يتجاوزها فكأنه يقف عندها .

وحقيقة الحدود هى الفواصل بين الأرضين ونحوها وقد تقدم فى قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والإقامة استعارة لحفظ الأحكام تبعا لاستعارة الحدود إلى الأحكام كقولهم: نقض فلان غزله ، وأما قوله « وتلك حدود الله يبيّنها » فالبيان صالح لمناسبة المعنى الحقيقى والمجازي ؛لأنّ إقامة الحدّ الفاصل فيه بيان للناظرين .

والمراد « بقوم يعلمون » ، الذين يفهمون الأحكام فهما يهيئهم للعمل بها ، وبإدراك مصالحها ، ولا يتحيلون فى فهمها .

﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ 230

الواو اعتراضية ، والجملة معترضة بين الجملتين : المعطوفة إحداهما على الأخرى ، وموقع هذه الجملة كموقع جملة « تلك حدود الله فلا تعتدوها » المتقدمة آنفا .

وحدود الله تقدم الـكلام عليها قريبا .

وتبيين الحدود ذكرها للناس موضحة ، مفصلة ، معللة ، ويتعلق قوله « لقوم يعلمون » بفعل يبينها ، ووصف القوم بأنهم يعلمون صريح فى التنويه بالذين يدركون ما فى أحكام الله من المصالح ، وهو تعريض بالمشركين الذين يعرضون عن اتّباع الإسلام .

وإقحام كلمة « قوم » للإيذان بأن صفة العلم سجيتهم وملـكة فيهم ، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى « إن فى خلق السمٰوٰت والأرض واختلٰف الّيل والنهار ـ إلى قوله ـ لأَيٰت لقوم يعقلون » .

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ﴾

عطف على جملة «فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا » الآية عطف حكم على حكم ، وتشريع على تشريع ، لقصد زيادة الوصاة بحسن المعاملة فى الاجتماع والفرقة ، وما تبع ذلك من التحذير الذى سيأتى بيانه .

وقوله « فبلغن أجلهن » مؤذن بأن المراد : « وإذا طلقتم النساء » طلاقا فيه أجل . والأجل هنا لما أضيف إلى ضمير النساء المطلقات علم أنه أجل معهود بالمضاف إليه . أعنى أجل الانتظار ، وهو العدة ، وهو التربص فى الآية السابقة .

وبلوغ الأجل : الوصول إليه ، والمراد به هنا مشارفة الوصول إليه بإجماع العلماء ؛ لأن الأجل إذا انقضى زال التخيير بين الإمساك والتسريح ، وقد يطلق البلوغ على مشارفة الوصول ومقاربته ، توسعا أى مجازا بالأول . وفى القاعدة الخامسة من الباب الثامن من مغنى اللبيب ، أن العرب يعبرون بالفعل عن أمور : أحدها ، وهو الـكثير المتعارف ، عن حصول الفعل ، وهو الأصل . الثانى: عن مشارفته نحو « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن » «والذين يتوفون منـكم ويذرون أزواجا وصيـــة لأزواجهم » أى يقاربون الوفاة ، لأنه حين الوصية .

الثالث: إرادته نحو « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » .

الرابع: القدرة عليه نحو « حقا علينا إنا كنا فاعلين » أى قادرين .

« والأجل » فى كلام العرب يطلق على المدة التى يمهل إليها الشخص فى حدوث حادث معين ، ومنه قولهم : ضرب له أجلا « أيّما الأجلين قضيت » .

والمراد بالأجل هنا آخر المدة ، لأن قوله « فبلغن » مؤذن بأنه وصول بعد مسير إليه ، وأسند بلغن إلى النساء لأنهن اللاتى ينتظرن انقضاء الأجل ، ليخرجن من حبس العدة ، وإن كان الأجل للرجال والنساء معاً : للأوَّلين توسعة للمراجعة ، وللأُخيرات تحديدا للحِل للتزوج .

وأضيف الأجل إلى ضمير النساء لهاته النكتة .

والقول فى الإمساك والتسريح مضى قريبا . وفى هذا الوجه تكرير الحكم المفاد بقوله تعالى « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » فأجيب عن هـذا بما قاله الفخر : إن الآية السابقة أفادت التخيير بين الإمساك والتسريح ، فى مدة العدة ، وهـذه أفادت ذلك التخيير فى آخر أوقات العدة ، تذكيرا بالإمساك وتحريضا على تحصيله، ويستتبع هذا التذكير الإشارة إلى الترغيب فى الإمساك ، من جهة إعادة التخيير بعد تقدم ذكره ، وذكر التسريح هنا مع الإمساك ليظهر معنى التخيير بين أمرين وليتوسل بذلك إلى الإشارة إلى رغبة الشريعة فى الإمساك ، وذلك بتقديمه فى الذكر ؛ إذ لو لم يذكر الأمران لما تأتى التقديم المؤذن بالترغيب وعندى أنه على هذا الوجه أعيد الحكم ، وليبنى عليه ما قصد من النهى عن الضرار وما تلا ذلك من التحذير والموعظة وذلك كله مما أبعد عن تذكره الجمل السابقة : التى اقتضى الحال الاعتراض بها .

وقوله « أو سرحوهن بمعروف » قيد التسريح هنا بالمعروف ، وقيد فى قوله السالف أو تسريح بإحسان، بالإحسان للإشارة إلى أن الإحسان المذكور هنالك ، هو عين المعروف الذى يعرض للتسريح ، فلما تقدم ذكره لم يُحتج هنا إلى الفرق بين قيده وقيد الإمساك . أو لأن إعادة أحوال الإمساك والتسريح هنا ليبنى عليه النهى عن المضارة ، والذى تخاف مضارته بمنزلة بعيدة عن أن يطلب منه الإحسان ، فطلب منه الحق ، وهو المعروف الذى عدم المضارة من فروعه ، سواء فى الإمساك أو فى التسريح ، ومضارة كل بما يناسبه .

وقال ابن عرفة : «تقدم أن المعروف أخف من الإحسان فلما وقع الأمر فى الآية الأخرى

بتسريحهن ، مقارنا للإحسان ، خيف أن يتوهم أن الأمر بالإحسان عند تسريحهن للوجوب فعقبه بهذا تنبيها على أن الأمر للندب لا للوجوب » .

وقوله : « ولا تمسكوهن ضرارا » تصريح بمفهوم « فأمسكوهن بمعروف » إذ الضرار ضد المعروف ، وكأن وجه عطفه مع استفادته من الأمر بضده التشويه بذكر هذا الضد لأنه أكثر أضداد المعروف يقصده الأزواج المخالفون لحكم الإمساك بالمعروف ، مع ما فيه من التأكيد، ونكتته تقرير المعنى المراد فى الذهن بطريقتين غايتهما واحدة وقال الفخر : نكتة عطف النهى على الأمر بالضد فى الآية هى أن الأمر لا يقتضى التكرار بخلاف النهى ، وهذه التفرقة بين الأمر والنهى غير مسلمة ، وفيها نزاع فى علم الأصول ، ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهى هو مقتضى اللغة. على أن هذا العطف إن قلنا: إن المعروف فى الإمساك حيثما تحقق انتفى الضرار ، وحيثما انتفى المعروف تحقق الضرار ، فيصير الضرار مساويا لنقيض المعروف ، فلنا أن نجعل نكتة العطف ، حينئذ ، لتأكيد حكم الإمساك بالمعروف : بطريقى إثبات ، ونفى ، كأنه قيل : « ولا تمسكوهن إلا بالمعروف » ، كما فى قول السموأل :

تسيل على حد الظُّباتِ نُفُوسنا ... وليستْ على غير الظُّباتِ تسيل

والضرار مصدر ضارَّ ، وأصل هذه الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين ، مثل خاصم ، وقد تستعمل فى الدلالة على قوة الفعل مثل : عافاك الله ، والظاهر أنها هنا مستعملة للمبالغة فى الضر ، تشنيعا على من يقصده بأنه مفحش فيه .

ونصب ضرارا على الحال أو المفعولية لأجله .

وقوله « لتعتدوا » جُرَّ باللام ولم يعطف بالفاء ؛ لان الجر باللام هو أصل التعليل ، وحذف مفعول (تعتدوا) ليشمل الاعتداء عليهن ، وعلى أحكام الله تعالى ، فتكون اللام مستعملة فى التعليل والعاقبة . والاعتداء على أحكام الله لا يكون علة للمسلمين ، فنزل منزلة العلة مجازا فى الحصول ، تشنيعا على المخالفين ، فحرف اللام مستعمل فى حقيقته ومجازه .

وقوله « فقد ظلم نفسه » جعل ظلمهم نساءهم ظلما لأنفسهم ، لأنه يؤدى إلى اختلال المعاشرة ، واضطراب حال البيت ، وفوات المصالح : بشغب الأذهان فى المخاصمات . وظلم نفسه أيضا بتعريضها لعقاب الله فى الآخرة .

﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ 231

عطف هذا النهي على النهي في قوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » لزيادة التحذير من صنيعهم في تطويل العدة ، لقصد المضارة ، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة ، مريداً رحمة الناس ، فيجب الحذر من أن يجعلوها هزءا ، وآيات الله هي ما في القرآن من شرائع المراجعة نحو قوله « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ـ إلى قوله ـ وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون » .

والهزء بضمتين ، مصدر هزأ به إذا سخر ولعب ، وهو هنا مصدر بمعنى اسم المفعول ، أي لا تتخذوها مستهزأ به ، ولما كان المخاطب بهذا المؤمنين ، وقد علم أنهم لم يكونوا بالذين يستهزئون بالآيات ، تعين أن الهزء مراد به مجازه وهو الاستخفاف ، وعدم الرعاية ، لأن المستخف بالشيء المهم يعد لاستخفافه به ، مع العلم بأهميته ، كالساخر واللاعب . وهو تحذير للناس من التوصل بأحكام الشريعة إلى ما يخالف مراد الله ، ومقاصد شرعه ، ومن هذا التوصل المنهي عنه ، ما يسمى بالحيل الشرعية بمعنى أنها جارية على صور صحيحة الظاهر ، بمقتضى حكم الشرع ، كمن يهب ماله لزوجه ليلة الحول ليتخلص من وجوب زكاته ، ومن أبعد الأوصاف عنها الوصف بالشرعية .

فالمخاطبون بهذه الآيات محذرون أن يجعلوا حكم الله في العدة ، الذي قصد منه انتظار الندامة وتذكر حسن المعاشرة ، لعلهما يحملان المطلق على إمساك زوجته حرصا على بقاء المودة والرحمة ، فيغيروا ذلك ويجعلوه وسيلة إلى زيادة النكاية ، وتفاقم الشر والعداوة . وفي الموطأ أن رجلا قال لابن عباس : إني طلقت امرأتي مائة طلقة فقال له ابن عباس « بانت منك بثلاث ، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزءا » يريد أنه عمد إلى ما شرعه الله من عدد الطلاق ، بحكمة توقع الندامة مرة أولى وثانية ، فجعله سبب نكاية وتغليظ ، حتى اعتقد أنه يضيق على نفسه المراجعة إذ جعله مائة ، ثم إن الله تعالى بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة فقال

« واذكروا نعمة الله عليكم » فذكرهم بما أنعم عليهم ، بعد الجاهلية ، بالإسلام ، الذى سماه نعمة كما سماه بذلك فى قوله « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » فكما أنعم عليكم بالانسلاخ عن تلك الضلالة ، فلا ترجعوا إليها بالتعاهد بعد الإسلام وقوله « وما أنزل عليكم من الكتٰب والحكمة » معطوف على نعمة ، وجملة « يعظكم به » حال ويجوز جعله مبتدأ ؛ وجملة « يعظكم » خبرا ، والكتاب : القرآن. والحكمة : العلم المستفاد من الشريعة ، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدين ، وأسرار الشريعة ، كما قال تعالى ، بعد أن بين حكم الخمر والميسر « كذلك يبين الله لكم الأٓيٰت لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة » ومعنى إنزال الحكمة أنها كانت حاصلة من آيات القرآن ، كما ذكرنا ، ومن الإيماء إلى العلل ، ومما يحصل أثناء ممارسة الدين ، وكل ذلك منزل من الله تعالى بالوحى إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن فسر الحكمة بالسنة فقد فسرها ببعض دلائلها .

والموعظة والوعظ : النصح والتذكير بما يلين القلوب ، ويحذر الموعوظ .

وقوله « واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شىء عليم » تذكير بالتقوى وبمراعاة علمهم بأن الله عليم بكل شىء تنزيلا لهم فى حين مخالفتهم بأفعالهم لمقاصد الشريعة ، منزلة من يجهل أن الله عليم ، فإن العليم لا يخفى عليه شىء ، وهو إذا علم مخالفتهم لا يحول بين عقابه وبينهم شىء ، لأن هذا العليم قدير .

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 232

المراد من هذه الآية مخاطبة أولياء النساء ، بألا يمنعوهن من مراجعة أزواجهن ، بعد أن أمر المفارقين بإمساكهن بمعروف ورغبهم فى ذلك ، إذ قد علم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل الذى كانت تألفه وتعاشره لم تلبث أن تقرن رغبته برغبتها ، فإن المرأة سريعة

الانفعال قريبة القلب ، فإذا جاء منع فإنما يجيء من قبل الأولياء ولذلك لم يذكر الله ترغيب النساء فى الرضا بمراجعة أزواجهن ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك .

وقد عرف من شأن الأولياء فى الجاهلية ، وما قاربها ، الأنفة من أصهارهم ، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولاياهم ، وربما رأوا الطلاق استخفافا بأولياء المرأة وقلة اكتراث بهم ، فحملتهم الحمية على قصد الانتقام منهم عند ما يرون منهم ندامة ، ورغبة فى المراجعة ، وقد روى فى الصحيح أن البداح بن عاصم الأنصارى طلق زوجه جُمَيلا ـ بالتصغير وقيل جُمْلا وقيل جميلة ابنة معقل بن يسار فلما انقضت عدتها ، أراد مراجعتها ، فقال له أبوها معقل ابن يسار : « إنك طلقتها طلاقا له الرجعة ، ثم تركتها حتى انقضت عدتها ، فلما خطبت إلى أتيتنى تخطبها مع الخطاب ، والله لا أنكحتكها أبدا » فنزلت هذه الآية ، قال معقل « فكفرت عن يمينى وأرجعتها إليه » وقال الواحدى : نزلت فى جابر بن عبد الله كانت له ابنة عم طلقها زوجها وانقضت عدتها ، ثم جاء يريد مراجعتها ، وكانت راغبة فيه ، فمنعه جابر من ذلك فنزلت .

والمراد من (أجلهن) هو العدة ، وهو يعضد أن ذلك هو المراد من نظيره فى الآية السابقة ، وعن الشافعى « دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين » فجعل البلوغ ، فى الآية الأولى ، بمعنى مشارفة بلوغ الأجل ، وجعله ، هنا ، بمعنى انتهاء الأجل .

فجملة « وإذا طلقتم النساء » عطف على « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف » الآية .

والخطاب الواقع فى قوله « طلقتم » و« تعضلوهن » ينبغى أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه ، فيكون موجها إلى جميع المسلمين ، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق ، إن كان زوجا ، ويقع منه العضل ، إن كان وليا ، والقرينة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى فى استعمالهم ، ولما كان المسند إليه أحد الفعلين ، غير المسند إليه الفعل الآخر ، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه العضل ، ولا العكس ، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير ، فالمراد بقوله « طلقتم » أوقعتم الطلاق ، فهم الأزواج ، وبقوله «فلا تعضلوهن » النهى عن صدور العضل ، وهم أولياء النساء ، وجعل فى الكشاف الخطاب للناس عامة أي إذا وجد فيكم الطلاق ، وبلغ المطلقات أجلهن ، فلا يقع منكم العضل

ووجه تفسيره هذا بقوله «لأنه إذا وجد العضل بينهم وهم راضون كانوا فى حكم العاضلين».

والعضل : المنع والحبس وعدم الانتقال ، فمنه عضَّلت المرأة بالتشديد إذا عسرت ولادتها وعضَّلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج ، والمعاضلة فى الكلام: احتباس المعنى حتى لا يبدو من الألفاظ ، وهو التعقيد، وشاع فى كلام العرب فى منع الولى مولاته من النكاح . وفى الشرع هو المنع بدون وجه صلاح ، فالأب لا يعد عاضلا برد كفء أو اثنين ، وغير الأب يعد عاضلا برد كفء واحد .

وإسناد النكاح إلى النساء هنا لأنه هو المعضول عنه ، والمراد بأزواجهن طالبو المراجعة بعد انقضاء العدة ، وسماهن أزواجا مجازا باعتبار ما كان ، لقرب تلك الحالة ، وللإشارة إلى أن المنع ظلم ؛ فإنهم كانوا أزواجا لهن من قبل ، فهم أحق بأن يُرَجَّعن إليهم .

وقوله « إذا تراضوا بينهم بالمعروف » شرط للنهى ؛ لأن الولى إذا علم عدم التراضى بين الزوجين ، ورأى أن المراجعة ستعود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته ، نصحا لها ، وفى هذا الشرط إيماء إلى علة النهى : وهى أن الولى لا يحق له منعها ، مع تراضى الزوجين بعود المعاشرة ، إذ لا يكون الولى أدرى بميلها منها ، على حد قولهم ، فى المثل المشهور « رضى الخصمان ولم يرض القاضى » .

وفى الآية إشارة إلى اعتبار الولاية للمرأة فى النكاح ، بناء على غالب الأحوال يومئذ ؛ لأن جانب المرأة جانب ضعيف ، مطموع فيه ، معصوم عن الامتهان ، فلا يليق تركها تتولى مثل هذا الأمر بنفسها؛ لأنه ينافى نفاستها وضعفها ، فقد يستخف بحقوقها الرجال ، حرصا على منافعهم وهى تضعف عن المعارضة .

ووجه الإشارة : أن الله أشار إلى حقين : حق الولى ، بالنهى عن العضل ؛ إذ لو لم يكن الأمر بيده ، لما نهى عن منعه ، ولا يقال : نهى عن استعمال ما ليس بحق له ؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهى عن البغى والعدوان كافيا ، ولجىء بصيغة « ما يكون لكم » ونحوها وحق المرأة فى الرضا ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء ، ولم يقل : أن تُنكحوهن أزواجهن ، وهذا مذهب مالك ، والشافعى ، وجمهور فقهاء الإسلام ، وشذ أبو حنيفة فى المشهور عنه فلم يشترط الولاية فى النكاح ، واحتج له الجصاص بأن الله أسند النكاح هنا للنساء وهو استدلال بعيد عن استعمال العرب فى قولهم : نكحت المرأة، فإنه بمعنى تزوجت

دون تفصيل بكيفية هذا التزوج ؛ لأنه لا خلاف فى أن رضا المرأة بالزوج هو العقد المسمى بالنكاح ، وإنما الخلاف فى اشتراط مباشرة الولى لذلك دون جبر ، وهذا لا ينافيه إسناد النكاح إليهن ، أماولاية الإجبار فليست من غرض هذه الآية؛ لأنها واردة فى شأن الأيامى ولا جبر على أيم باتفاق العلماء .

وقوله « ذلك يوعظ به » إشارة إلى حكم النهى عن العضل ، وإفراد الكاف مع اسم الإشارة مع أن المخاطب جماعة ، رعيا لتناسى أصل وضعها من الخطاب إلى ما استعملت فيه من معنى بعد المشار إليه فقط ، فإفرادها فى أسماء الإشارة هو الأصل ، وأما جمعها فى قوله « ذلكم أزكى لكم » فتجديد لأصل وضعها .

ومعنى أزكى وأطهر أنه أوفر للعرض ، وأقرب للخير ، فأزكى دال على النماء والوفر ، وذلك أنهم كانوا يعضلونهن حمية وحفاظا على المروءة من لحاق ما فيه شائبة الحطيطة ، فأعلمهم الله أن عدم العضل أوفر للعرض ؛ لأن فيه سعيا إلى استبقاء الود بين العائلات التى تقاربت بالصهر والنسب ؛ فإذا كان العضل إباية للضيم ، فالإذن لهن بالمراجعة حلم وعفو ورفاء للحال وذلك أنفع من إباية الضيم .

وأما قوله : «أطهر» فهو معنى أنزه ، أي أنه أقطع لأسباب العداوات والإحن والأحقاد بخلاف العضل الذى قصد تم منه قطع العود إلى الخصومة ، وماذا تضر الخصومة فى وقت قليل يعقبها رضا ما تضر الإحن الباقية ، والعداوات المتأصلة ، والقلوب المحرّقة .

ولك أن تجعل « أزكى» بالمعنى الأول ، ناظرا لأحوال الدنيا ، وأطهر بمعنى فيه السلامة من الذنوب فى الآخرة ، فيكون أطهر مسلوب المفاضلة ، جاء على صيغة التفضيل للمزاوجة مع قوله أزكى .

وقوله « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل ، وإزالة لاستغرابهم حين تلقى هذا الحكم ، لمخالفته لعاداتهم القديمة ، وما اعتقدوا نفعا وصلاحا وإبقاء على أعراضهم ، فعلمهم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق ، لأن الله يعلم النافع ، وهم لا يعلمون إلا ظاهرا ، فمفعول يعلم محذوف أى والله يعلم ما فيه كمال زكاتكم وطهارتكم ؛ وأنتم لا تعلمون ذلك .

﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ 233

انتقال من أحكام الطلاق والبينونة ؛ فإنه لما نهى عن العضل ، وكانت بعض المطلقات لهن أولاد فى الرضاعة ويتعذر عليهن التزوج وهن مرضعات؛ لأن ذلك قد يضر بالأولاد، ويقلل رغبة الأزواج فيهن ، كانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات ، فلذلك ناسب التعرض لوجه الفصل بينهم فى ذلك ، فإن أمر الإرضاع مهم ، لأن به حياة النسل ، ولأن تنظيم أمره من أهم شئون أحكام العائلة . واعلم أن استخلاص معانى هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين .

فجملة « والوالدات يرضعن » معطوفة على جملة « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » والمناسبة غير خفية . والوالدات عام ، لأنه جمع معرف باللام ، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات بقرينة سياق الآى التى قبلها من قوله : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق ، فقوله : والوالدات معناه : والوالدات منهن ، أى من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن فى الآى الماضية ، أى المطلقات اللائى لهن أولاد فى سن الرضاعة ، ودليل التخصيص أن الخلاف فى مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم ، إلا بعد الفراق ، ولا يقع فى حالة العصمة ؛ إذ من العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن فى مدة العصمة ، وأنهن لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب التزوج بزوج جديد ، بعد فراق والد الرضيع ؛ فإن المرأة المرضع لا يرغب الأزواج فيها ؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها فى أحوال كثيرة.

وجملة «يرضعن» خبر مراد به التشريع، وإثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن ؛ لأنه قد ذكر بعد أحكام المطلقات ، ولأنه عقب بقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا » فإن الضمير شامل للآباء والأمهات، على وجه التغليب ، كما يأتى ، فلا دلالة فى الآية على إيجاب إرضاع الولد على أمه ، ولكن تدل على أن ذلك حق لها ، وقد صرح بذلك فى سورة الطلاق بقوله « وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى » ولأنه عقب بقوله «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وذلك أجر الرضاعة ، والزوجة فى العصمة ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاعة ، بل لأجل العصمة .

وقوله « أولادهن » صرح بالمفعول ، مع كونه معلوما ، إيماء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترغيبهن فيه ؛ لأن فى قوله «أولادهن» تذكيرا لهن بداعى الحنان والشفقة ، فعلى هذا التفسير ، وهو الظاهر من الآية ، والذى عليه جمهور السلف : ليست الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات أولادهن ، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها ، فهى أولى به ، سواء كانت بغير أجر أم طلبت أجر مثلها ، ولذلك كان المشهور عن مالك : أن الأب إذا وجد من ترضع له غير الأم بدون أجر ، وبأقل من أجر المثل ، لم يُجب إلى ذلك ، كما سنبينه ، ومن العلماء من تأول الوالدات على العموم ، سواء كن فى العصمة ، أو بعد الطلاق. كما فى القرطبى ، والبيضاوى ويظهر من كلام ابن الفرس فى أحكام القرآن : أنّ هذا قول مالك . وقال ابن رشد فى البيان والتحصيل : إن قوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن» محمول على عمومه فى ذات الزوج وفى المطلقة مع عسر الأب ، ولم ينسبه إلى مالك ، ولذلك قال ابن عطية : « قوله « يرضعن» خبر معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات ، والأمر على الندب والتخيير لبعضهن » وتبعه البيضاوى : وفى هذا استعمال صيغة الأمر فى القدر المشترك ، وهو مطلق الطلب ، ولا داعى إليه . والظاهر أن حكم إرضاع الأم ولدها فى العصمة يستدل له بغير هذه الآية، ومما يدل على أنه ليس المراد الوالدات اللائى فى العصمة ، قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن » الآية ، فإن اللائى فى العصمة لهن النفقة والكسوة بالأصالة .

والحول فى كلام العرب : العام ، وهو مشتق من تحول دورة القمر أو الشمس فى فلكه من مبدأ مصطلح عليه ، إلى أن يرجع إلى السمت الذى ابتدأ منه ، فتلك المدة التى ما بين المبدأ والمرجع تسمى حولا .

وحول العرب قمري وكذلك أقره الإسلام .

ووصف الحولين بكاملين ، تأكيد لرفع توهم أن يكون المراد حولا وبعض الثانى ؛ لأن إطلاق التثنية والجمع ، فى الأزمان والأسنان ، على بعض المدلول ، إطلاق شائع عند العرب ، فيقولون : هو ابن سنتين : ويريدون سنة وبعض الثانية ، كما مر فى قوله « الحج أشهر معلومات » .

وقوله «لمن أراد أن يتم الرضاعة» قال فى الكشاف : « بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله : هِيت لك، فلك بيان للمُهَيَّت له أى هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع » أى فهو خبر مبتدأ محذوف ، كما أشار إليه ، بتقدير هذا الحكمُ لِمن أراد. قال التفتازانى : « وقد يصرح بهذا المبتدأ فى بعض التراكيب كقوله تعالى « ذلك لمن خشى العنت منكم » وماصْدَقُ مَنْ هنا من يهمه ذلك : وهو الأب ، والأم ، ومن يقوم مقامهما ، من ولى الرضيع ، وحاضنه . والمعنى : أن هذا الحكم يستحقه من أراد إتمام الرضاعة ، وأباه الآخر ، فإن أرادا معا عدم إتمام الرضاعة فذلك معلوم من قوله « فإن أرادا فصالا » الآية .

وقد جعل الله الرضاع حولين ، رعيا لكونهما أقصى مدة يحتاج فيها الطفل للرضاع إذا عرض له ما اقتضى زيادة إرضاعه ، فأما بعد الحولين فليس فى نمائه ما يصلح له الرضاع بعدُ ، ولما كان خلاف الأبوين فى مدة الرضاع لا ينشأ إلا عن اختلاف النظر فى حاجة مزاج الطفل إلى زيادة الرضاع ، جعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة ، احتياطا لحفظ الطفل . وقد كانت الأمم فى عصور قلة التجربة ، وانعدام الأطباء ، لا يهتدون إلى ما يقوم للطفل مقام الرضاع؛ لأنهم كانوا إذا فطموه أعطوه الطعام ، فكانت أمزجة بعض الأطفال بحاجة إلى تطويل الرضاع ، لعدم القدرة على هضم الطعام وهذه عوارض تختلف . وفى عصرنا أصبح الأطباء يعتاضون لبعض الصبيان بالإرضاع الصناعى ، وهم مع ذلك مجمعون على أنه لا أصلح للصبى من لبن أمه ، ما لم تكن بها عاهة أو كان اللبن غير مستوف الأجزاء التى بها تمام تغذية أجزاء بدن الطفل ، ولأن الإرضاع الصناعى يحتاج إلى فرط حذر فى سلامة اللبن من العفونة : فى قوامه ، وإنائه .

وبلاد العرب شديدة الحرارة فى غالب السنة ؛ ولم يكونوا يحسنون حفظ أطعمتهم من التعفن بالمكث ، فربما كان فطام الأبناء فى العام أو ما يقرب منه يجر مضار للرضعاء ،

وللأمزجة فى ذلك تأثير أيضا . وعن ابن عباس أن التقدير بالحولين للولد الذى يمكث فى بطن أمه ستة أشهر ، فإن مكث سبعة أشهر ، فرضاعه ثلاثة وعشرون شهرا ، وهكذا بزيادة كل شهر فى البطن ينقص شهر من مدة الرضاعة . حتى يكون لمدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا ؛ لقوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » ، وفى هذا القول منزع إلى تحكيم أحوال الأمزجة ؛ لأنه ، بمقدار ما تنقص مدة مكثه فى البطن ، تنقص مدة نضج مزاجه .

والجمهور على خلاف هذا وأن الحولين غاية لإرضاع كل مولود . وأخذوا من الآية أن الرضاع المعتبر هو ما كان فى الحولين ، وأن ما بعدهما لا حاجة إليه ، فلذلك لا يجاب إليه طالبه .

وعبر عن الوالد بالمولود له ، إيماء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم ؛ لأن منافع الولد منجرة إليه ، وهو لاحق به ومعتز به فى القبيلة ، حسب مصطلح الأمم ، فهو الأجدر بإعاشته ، وتقويم وسائلها . والرزق : النفقة ، والكسوة : اللباس ، والمعروف : ما تعارفه أمثالهم وما لا يجحف بالأب .

والمراد بالرزق والكسوة هنا ، ما تأخذه المرضع ، أجرا عن إرضاعها ، من طعام ولباس لأنهم كانوا يجعلون للمراضع كسوة ونفقة ، وكذلك غالب إجاراتهم ؛ إذ لم يكن أكثر قبائل العرب أهل ذهب وفضة ، بل كانوا يتعاملون بالأشياء ، وكان الأجراء لا يرغبون فى الدرهم والدينار ، وإنما يطلبون كفاية ضروراتهم ، وهى الطعام والكسوة ، ولذلك أحال الله تقديرهما على المعروف عندهم من مراتب الناس وسعتهم ، وعقبه بقوله «لا تكلف نفس إلا وسعها».

وجمل : « لا تكلف نفس إلا وسعها ــ إلى قوله : ولا مولود له بولده » معترضات بين جملة « وعلى المولود » وجملة « وعلى الوارث » فموقع جملة « لا تكلف نفس إلا وسعها » تعليل لقوله « بالمعروف » وموقع جملة « لا تضار وَالدة » إلى آخرها موقع التعليل أيضا ، وهو اعتراض يفيد أصولا عظيمة للتشريع ونظام الاجتماع .

والتكليف تفعيل : بمعنى جعله ذا كلفة ، والكلفة : المشقة ، والتكلف : التعرض لما فيه مشقة ، ويطلق التكليف على الأمر بفعل فيه كلفة ، وهو اصطلاح شرعى جديد .

والوسع ، بتثليث الواو ، الطاقة ، وأصله من وسع الإناء الشىء إذا حواه ولم يبق منه شىء ، وهو ضد ضاق عنه ، والوسع هو ما يسعه الشىء فهو بمعنى المفعول ، وأصله استعارة ؛

لأن الزمخشرى ـ فى الأساس ـ ذكر هذا المعنى فى المجاز ، فكأنهم شبهوا تحمل النفس عملا ذا مشقة باتساع الظرف للمحوى ، لأنهم ما احتاجوا لإفادة ذلك إلا عند ما يتوهم الناظر أنه لايسعه ، فمن هنا استعير للشاق البالغ حد الطاقة .

فالوسع إن كان بكسر الواو فهو فعل بمعنى مفعول كذِبح ، وإن كان بضمها فهو مصدر ـ كالصلح والبرء ـ صار بمعنى المفعول ، وإن كان بفتحها فهو مصدر كذلك بمعنى المفعول كالخلق والدرس . والتكليف بما فوق الطاقة منفى فى الشريعة .

وبنى فعل تكلف للنائب : ليحذف الفاعل ، فيفيد حذفه عموم الفاعلين ، كما يفيد وقوع نفس ، وهو نكرة فى سياق النفى ، عموم المفعول الأول لفعل تكلف : وهو الأنفس المكلفة ، وكما يفيد حذف المستثنى فى قوله « إلا وسعها » عموم المفعول الثانى لفعل تكلف ، وهو الأحكام المكلف بها ، أى لا يكلف أحد نفسا إلا وسعها ، وذلك تشريع من الله للأمة بأن ليس لأحد أن يكلف أحدا إلا بما يستطيعه ، وذلك أيضا وعد من الله بأنه لا يكلف فى التشريع الإسلامى إلا بما يستطاع : فى العامة ، والخاصة ، فقد قال فى آيات ختام هذه السورة « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » .

والآية تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ، فى شريعة الإسلام ، وسيأتى تفصيل هذه المسألة عند قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » فى آخر السورة .

وجملة « لا تضار وَالدة بولدها » اعتراض ثان ، ولم تعطف على التى قبلها تنبيها على أنها مقصودة لذاتها ، فإنها تشريع مستقل ، وليس فيها معنى التعليل الذى فى الجملة قبلها بل هى كالتفريع على جملة «لا تكلف نفس إلا وسعها» ؛ لأن إدخال الضر على أحد ، بسبب ماهو بضعة منه ، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان ؛ لأن الضرار تضيق عنه الطاقة ، وكونه بسبب من يترقب منه أن يكون سبب نفع أشد ألما على النفس ، فكان ضره أشد .

ولذلك اختير لفظ الوالدة هنا ، دون الأم : كما تقدم فى قوله « يرضعن أولادهن » وكذلك القول فى « ولا مولود له بولده » وهذا الحكم عام فى جميع الأحوال من فراق ، أو دوام عصمة ، فهو كالتذييل ، وهو نهى لهما عن أن يكلف أحدهما الآخر ما هو فوق طاقته ، ويستغل ما يعلمه من شفقة الآخر على ولده فيفترص ذلك لإحراجه ، والإشقاق عليه .

وفى المدونة : عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم فى قوله تعالى « لا تضار وَالدة بولدها » الآية « يقول ليس لها أن تلقى ولدها عليه ، ولا يجد من يرضعه ، وليس له أن ينتزع منها ولدها ، وهى تحب أن ترضعه » وهو يؤيد ما ذكرناه .

وقيل: الباء فى قوله « بولدها وبولده » باء الإلصاق وهى لتعدية تضار فيكون مدخول الباء مفعولا فى المعنى لفعل تضار وهو مسلوب المفاعلة مراد منه أصل الضر ، فيصير المعنى: لا تضر الوالدة ولدها ولا المولود له ولده أى لا يكن أحد الأبويين بتعنته وتحريجه سببا فى إلحاق الضر بولده أى سببا فى إلجاء الآخر إلى الامتناع مما يعين على إرضاع الأم ولدها فيكون فى استرضاع غير الأم تعريض المولود إلى الضر ونحو هذا من أنواع التفريط .

وقرأ الجمهور : لا تضار بفتح الراء مشددة على أن لا حرف نهى وتضار مجزوم بلا الناهية والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذى نشأ عن تسكين الراء الأولى ليتأتى الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم وحرك بالفتحة لأنها أخف الحركات . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع الراء على أن لا حرف نفى والكلام خبر فى معنى النهى ، وكلتا القراءتين يجوز أن تكون على نية بناء الفعل للفاعل بتقدير : لا تضارر بكسر الراء الأولى وبنائه للنائب بتقدير فتح الراء الأولى ، وقرأه أبو جعفر بسكون الراء مخففة مع إشباع المد كذا نقل عنه فى كتب القراءات والظاهر أنه جعله من ضار يضير لا من ضار المضاعف. ووقع فى الكشاف أنه قرأ بالسكون مع التشديد على نية الوقف أى إجراء للوصل مجرى الوقف ولذلك اغتفر التقاء الساكنين .

وقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » معطوف على قوله « وعلى المولود له رزقهن » وليس معطوفا على جملة « لا تضار وَالدة » لأن جملة لا تضار معترضة ، فإنها جاءت على الأسلوب الذى جاءت عليه جملة « لا تكلف نفس إلا وسعها » التى هى معترضة بين الأحكام لا محالة لوقوعها موقع الاستئناف من قوله بالمعروف ، ولما جاءت جملة لا تضار بدون عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف ، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضات لجىء بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف .

وحقيقة الوارث هو من يصير إليه مال الميت بعد الموت بحق الإرث . والإشارة بقوله « ذلك » إلى الحكم المتقدم وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول على عليه الدالة على أنه عديل لقوله « وعلى المولود له رزقهن » وجوز أن يكون ذلك إشارة إلى النهي عن الإضرار المستفاد

من قوله « لا تضار وَالِدة بولدها » كما سيأتى ، وهو بعيد عن الاستعمال ؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفا وحكم الفعل فى سياق النهى كما هو فى سياق النفى علم أن جميع الإضرار منهى عنه أيامًّا كان فاعله ، على أن الإضرار منهى عنه فلا يحسن التعبير عنه بلفظ على الذى هو من صيغ الإلزام والإيجاب ، على أن ظاهر المِثل إنما ينصرف لمماثلة الذوات وهى النفقة والكسوة لا لمماثلة الحكم وهو التحريم.

وقد علم من تسمية المفروض عليه الإنفاق والكسوة وارثا أن الذى كان ذلك عليه ماتَ ، وهذا إيجاز . والمعنى : فإن مات المولود له فعلى وارثه مثل ما كان عليه فإن على الواقعة بعد حرف العطف هنا ظاهرة فى أنها مثل على التى فى المعطوف عليه .

فالظاهر أن المراد وارث الأب وتكون أل عوضا عن المضاف إليه كما هو الشأن فى دخول أل على اسم غير معهود ولا مقصود جنسه وكان ذلك الاسم مذكوراً بعد اسم يصلح لأن يضاف إليه كما قال تعالى « لئن لم ينته لنسفعاً بالناصية » وكما قال « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى » أى نهى نفسه ؛ فإن الجنة هى مأواه ، وقول إحدى نساء حديث أم زرع «زوجى: المَسُّ مَسُّ أَرْنَب والرِّيح رِيح زَرْنَب » وما سماه الله تعالى وارثا إلا لأنه وارث بالفعل لا من يصلح لأن يكون وارثا على تقدير موت غيره ؛ لأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه فما قال « وعلى الوارث » إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص فى تركة الميت وإلا لقال : وعلى الأقارب أو الأولياء مثل ذلك على أنه يكون كلاما تأكيدا حينئذ ؛ لأن تحريم الإضرار المذكور قبله لم يذكر له متعلق خاص ؛ فإن فاعل تضار محذوف. والنهى دال على منع كل إضرار يحصل للوالدة فما فائدة إعادة تحريم ذلك على الوارث كما قدمناه آنفا .

واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد ؛ إذ لا قائل بوجوب نفقة المرضع على وارث الأب سواء كان إيجابها على الوارث فى المال الموروث بأن تكون مبدأة على المواريث للإجماع على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز ثم الدين ثم الوصية ، ولأن الرضيع له حظه فى المال الموروث وهو إذا صار ذا مال لم تجب نفقته على غيره أم كان إيجابها على الوارث لولم يسعها المال الموروث فيكمِّل من يده ، ولذلك طرقوا فى هذا باب التأويل إما تأويل معنى الوارث وإما تأويل مرجع الإشارة وإما كليهما. فقال الجمهور : المراد وارث الطفل أى من لو مات

الطفل : لورثه هو . روى عن عمر بن الخطاب وقتادة والسدى والحسن ومجاهد وعطاء وإسحاق وابن أبى ليلى وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل فيتقرر بالآية، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع وهم بالضرورة قرابة أبيه أى إذا مات أبوه ولم يترك مالا : تجب نفقة الرضيع على الأقارب . على حسب قربهم فى الإرث ويجرى ذلك على الخلاف فى توريث ذى الرحم المَحْرَم فهؤلاء يرون حقا على القرابة إنفاق العاجز فى مالهم كما أنهم يرثونه إذا ترك مالا فهو من المواساة الواجبة مثل الدية وقال الضحاك وقبيصة بن ذؤيب وبشير بن نصر قاضى عمر ابن عبد العزيز : المراد وارث الأب وأريد به نفس الرضيع . فالمعنى : أنه إذا مات أبوه وترك مالا فنفقته من إرثه. ويتجه على هذا أن يقال : ما وجه العدول عن التعبير بالولد إلى التعبير بالوارث ؟ فنجيب بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع ، فلهذا لما اكتسب مالا وجب عليه فى ماله ؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث ، وهذا تأويل بعيد ؛ لأن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له . وقيل : أريد بالوارث المعنى المجازى وهو الذى يبقى بعد انعدام غيره كما فى قوله تعالى « ونحن الوارثون » يعنى به أم الرضيع قاله سفيان فتكون النفقة على الأم قال التفتازانى فى شرح الكشاف « وهذا قلق فى هذا المقام إذ ليس لقولنا : فالنفقة على الأب وعلى من بقى من الأب والأم معنى يعتد به » يعنى أن إرادة الباقى تشمل صورة ما إذا كان الباقى الأب ولا معنى لعطفه على نفسه بهذا الاعتبار .

وفى المدونة عن زيد بن أسلم وربيعة أن الوارث هو ولى الرضيع عليه مثل ما على الأب من عدم المضارة ، هذا كله على أن الآية محكمة لا منسوخة وأن المشار إليه بقوله « مثل ذلك » هو الرزق والكسوة . وقال جماعة : الإشارة بقوله « مثل ذلك » راجعة إلى النهى عن المضارة . قال ابن عطية : وهو لمالك وجميع أصحابه والشعبى والزهرى والضحاك اهـ :

وفى المدونة فى ترجمة ما جاء فيمن تلزم النفقة من كتاب إرخاء الستور عن ابن القاسم قال مالك « وعلى الوارث مثل ذلك » أى ألا يضار . واختاره ابن العربى بأنه الأصل فقال القرطبى : يعنى فى الرجوع إلى أقرب مذكور ، ورجحه ابن عطية بأن الأمة أجمعت على ألا يضار الوارث . واختلفوا : هل عليه رزق وكسوة اهـ يعنى مورد الآية بما هو مجمع على حكمه ويترك ما فيه الخلاف ، وهنالك تأويل بأنها منسوخة . رواه أسد بن الفرات عن ابن القاسم

عن مالك قال : « وقول الله عز وجل« وعلى الوارث مثل ذلك » هو منسوخ فقال النحاس « ماعلمت أحدا من أصحاب مالك بين ما الناسخ ، والذى يبينه أن يكون الناسخ لها عند مالك أنه لما أوجب الله للمتوفى عنها زوجها نفقةَ حول ، والسكنى من مال المتوفى ، ثم نسخ ذلك نسخ أيضا عن الوارث » يريد أن الله لما نسخ وجوب ذلك فى تركة الميت نسخ كل حق فى التركة بعد الميراث ، فيكون الناسخ هو الميراث ، فإنه نسخ كل حق فى المال على أولياء الميت.

وعندى أن التأويل الذى فى مدونة سحنون بعيد ، لما تقدم آنفا ، وأن ما نحاه مالك فى رواية أسد بن الفرات عن ابن القاسم هو التأويل الصحيح ، وأن النسخ على ظاهر المراد منه ، والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه لا حق فى مال الميت ، بعد جهازه وقضاء دينه، وتنفيذ وصيته ، إلا الميراث فنُسخ بذلك كل ما كان مأمورا به أن يدفع من مال الميت مثل الوصية فى قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين» الآية ، ومثل الوصية بسكنى الزوجة وإنفاقها فى قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » ونسخ منه حكم هذه الآية وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث » هذا إذا حمل الوارث فى الآية على وارث الميت أي إن ذلك حق على جميع الورثة أيّا كانوا بمعنى أنه مبدأ المواريث . وإذا حمل الوارث على من هو بحيث يرث الميت لو ترك الميت مالا ، أعنى قريبه ، بمعنى أن عليه إنفاق ابن قريبه ، فذلك منسوخ بوضع بيت المال وذلك أن هذه الآية شرعت هذا الحكم ، فى وقت ضعف المسلمين ، لإقامة أود نظامهم بتربية أطفال فقرائهم ، وكان أولى المسلمين بذلك أقربهم من الطفل فكما كان يرث قريبه ، لو ترك مالا ولم يترك ولدا ، فكذلك عليه أن يـ[illegible]م ببينة ، كما كان حكم القبيلة فى الجاهلية ، فى ضم أيتامهم ، ودفع دياتهم ، فلما اعتز الإسلام وصار لجامعة المسلمين مال ، كان حقا على جماعة المسلمين القيام بتربية أبناء فقرائهم . وفى الحديث الصحيح « من ترك كلاًّ ، أو ضياعا ، فعلىَّ ، ومن ترك مالا ، فلوارثه » ولا فرق بين إطعام الفقير وبين إرضاعه ، وما هو إلا نفقة ، ولمثله وضع بيت المال .

وقوله « فإن أرادا فصالا » عطف على قوله« يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » لأنه متفرع عنه، والضمير عائد على الوالدة والمولود له : الواقعين فى الجمل قبْل هذه .

والفصال: الفطام عن الإرضاع ، لأنه فصل عن ثدى مرضعه . وعن فى قوله « عن تراض » متعلقة بأرادا أى إرادة ناشئة عن التراضى ، إذ قد تكون إرادتهما صورية أو يكون أحدهما فى نفس الأمر مرغما على الإرادة ، بخوف ، أو اضطرار. وقوله «وتشاور» هو مصدر شاور إذا طلب المشورة. والمشورة قيل مشتقة من الإشارة لأن كل واحد من التشاورين يشير بما يراه نافعا فلذلك يقول المستشير لمن يستشيره « بماذا تشير علىّ » كأنّ أصله أنه يشير للأمر الذى فيه النفع ، مشتق من الإشارة باليد ، لأن الناصح المدبر كالذى يشير إلى الصواب ويعينه له من لم يهتد إليه ، ثم عدى بعلى لما ضمن معنى التدبير ، وقال الراغب : إنها مشتقة من شار العسل إذا استخرجه ، وأيا ما كان اشتقاقها فمعناها إبداء الرأى فى عمل يريد أن يعمله من يشاور وقد تقدم الكلام عليها ، عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » وسيجىء الكلام عليها عند قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » فى سورة آل عمران ، وعطف التشاور على التراضى تعليما للزوجين شئون تدبير العائلة ، فإن التشاور يظهر الصواب ويحصل به التراضى

وأفاد بقوله « فلا جناح عليهما » أن ذلك مباح ، وأن حق إرضاع الحولين مراعى فيه حق الأبوين وحق الرضيع ، ولما كان ذلك يختلف باختلاف أمزجة الرضعاء جعل اختلاف الأبوين دليلا على توقع حاجة الطفل إلى زيادة الرضاع ، فأعمل قول طالب الزيادة منهما ، كما تقدم ، فإذا تشاور الأبوان وتراضيا ، بعد ذلك ، على الفصال كان تراضيهما دليلا على أنهما رأيا من حال الرضيع ما يغنيه عن الزيادة ، إذ لا يظن بهما التمالؤ على ضر الولد ، ولا يظن اخفاء المصلحة عليهما ، بعد تشاورهما ، إذ لا يخفى عليهما حال ولدهما .

وقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » انتقال إلى حالة إرضاع الطفل غيرَ والدته ، إذا تعذر على الوالدة إرضاعه ، لمرضها ، أو تزوجها أو إن أبت ذلك حيث يجوز لها الإباء ، كما تقدم فى الآية السابقة ، أى إن أردتم أن تطلبوا الإرضاع لأولادكم فلا إثم فى ذلك ، والمخاطب بأردتم: الأبوان باعتبار تعدد الأبوين فى الأمة وليس المخاطب خصوص الرجال ، لقوله تعالى فيما سبق « والوالدات يرضعن أولادهن » فعلم السامع أن هذا الحكم خاص بحالة تراضى الأبوين على ذلك لعذر الأم ، وبحالة فقد الأم . وقد علم من قوله « فلا جناح عليكم » أن حالة التراضى هى المقصودة أولا ، لأن نفى الجناح مؤذن بتوقعه ،

وإنما يتوقع ذلك إذا كانت الأم موجودة ، وأريد صرف الابن عنها إلى مرضع أخرى ، لسبب مصطلح عليه ، وهما لا يريدان ذلك إلا حيث يتحقق عدم الضر للابن ، فلو علم ضر الولد لم يجز ، وقد كانت العرب تسترضع لأولادها ، لا سيما أهل الشرف . وفى الحديث « واسْتُرْضِعْتُ فى بنى سعد » .

والاسترضاع أصله طلب إرضاع الطفل ، أى طلب أن ترضع الطفل غير أمه ، فالسين والتاء فى تسترضعوا للطلب ومفعوله محذوف ، وأصله أن تسترضعوا مراضع لأولادكم ، لأن الفعل يعدَّى بالسين والتاء ــ الدالين على الطلب ــ إلى المفعول المطلوب منه الفعل فلا يتعدى إلا إلى مفعول واحد ، ومابعده يعدى إليه بالحرف وقد يحذف الحرف لكثرة الاستعمال، كما حذف فى استرضع واستنجح ، فعدى الفعل إلى المجرور على الحذف والإيصال ، وفى الحديث « واسترضعت فى بنى سعد » ووقع فى الكشاف ما يقتضى أن السين والتاء دخلتا على الفعل المهموز المتعدى إلى واحد فزادتاه تعدية لثان ، وأصله أرضعت المرأة الولد ، فإذا قلت : استرضعتُها صار متعديا إلى مفعولين ، وكأنّ وجهه أننا ننظر إلى الحدث المراد طلبه ، فإن كان حدثا قاصرا ، فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعول واحد ، نحو استنهضته فنهض ، وإن كان متعديا فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعولين ، نحو استرضعتها فأرضعت ، والتعويل على القرينة ، إذ لا يطلب أصل الرضاع لامن الولد ولامن الأم ، وكذا: استنجحت اللهَ سعيي، إذ لا يطلب من الله إلا إنجاح السعى ، ولا معنى لطلب نجاح الله ، فبقطع النظر عن كون الفعل تعدى إلى مفعولين ، أو إلى الثانى بحذف الحرف ، نرى أنه لا معنى لتسلط الطلب على الفعل هنا أصلا ، على أنه لولا هذا الاعتبار ، لتعذر طلب وقوع الفعل المتعدى بالسين والتاء ، وهو قد يطلب حصوله فما أوردوه على الكشاف : من أن حروف الزيادة إنما تدخل على المجرد لا المزيد مدفوع بأن حروف الزيادة إذا تكررت ، وكانت لمعان مختلفة جاز اعتبار بعضها داخلا بعد بعض ، وإن كان مدخولها كلها هو الفعل المجرد .

وقد دل قوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » على أنه ليس المراد بقوله « يرضعن » تشريع وجوب الإرضاع على الأمهات ، بل المقصود تحديد مدة الإرضاع ، وواجبات المرضع على الأب، وأما إرضاع الأمهات فموكول إلى ما تعارفه الناس ، فالمرأة التى فى العصمة ، إذا كان مثلها يُرضع ، يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها فى العصمة ،

إذ العرف كالشرط . والمرأة المطلقة لا حق لزوجها عليها ، فلا ترضع له إلا باختيارها . ما لم يعرض فى الحالين مانع أو موجب ، مثل عجز المرأة فى العصمة عن الإرضاع لمرض ، ومثل امتناع الصبى من رضاع غيرها ، إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه ، والمرأة التى لا يرضع مثلها وهى ذات القدر، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع ، فلم يكن له عليها حق الإرضاع . هــذا قول مالك ، إذ العرف كالشرط ، وقد كان ذلك عرفا من قبل الإسلام وتقرر فى الإسلام ، وقد جرى فى كلام المالكية ، فى كتب الأصول : أن مالكا خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر، وأن المخصص هو العرف ، وكنا نتابعهم على ذلك، ولكنى الآن لا أرى ذلك متجها ولا أرى مالكا عمد إلى التخصيص أصلا ، لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع ، كما تقدم .

وقوله « إذا سلمتم ماءاتيتم بالمعروف » أى إذا سلمتم إلى المراضع أجورهن. فالمراد بما آتيتم : الأجر ، ومعنى آتى فى الأصل دفع ؛ لأنه معدى أتى بمعنى وصل، ولما كان أصل إذا أن يكون ظرفا للمستقبل ، مضمنا معنى الشرط ، لم يلتئم أن يكون مع فعل آتيتم الماضى .

وتأول فى الكشاف آتيتم بمعنى : أردتم إيتاءه ، كقوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة» تبعا لقوله : وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم ، والمعنى : إذا سلمتم أجور المراضع بالمعروف ، دون إجحاف ولا مطل .

وقرأ ابن كثير « أتيتم » بترك همزة التعدية . فالمعنى عليه : إذا سلمتم ما جئتم ، أى ما قصدتم ، فالإتيان حينئذ مجاز عن القصد ، كقوله تعالى « إذ جاء ربه بقلب سليم » وقال زهير :

وما كان من خير أتوه فإنما   توارثه آباء آبائهم قَبْلُ

وقوله « واتقوا الله» تذييل للتخويف ، والحث على مراقبة ما شرع الله ، من غير محاولة ولا مكايدة ، وقوله « واعلموا أن الله » تذكير لهم بذلك ، وإلا فقد علموه . وقد تقدم نظيره آنفا.

﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ 234

انتقال إلى بيان عدة الوفاة ، بعد الكلام عن عدة الطلاق ، وما اتصل بذلك من أحكام الإرضاع ، عقب الطلاق ، تقصيا لما به إصلاح أحوال العائلات ، فهو عطف قصة على قصة ، ويتوفون مبنى للمجهول ، وهو من الأفعال التى التزمت العرب فيها البناء للمجهول : مثل عنى واضطر ، وذلك فى كل فعل قد عرف فاعله ما هو ، أو لم يعرفوا له فاعلا معينا. وهو من توفاه الله ، أو توفاه الموت ، فاستعمال التوفى منه مجاز ، تنزيلا لعمر الحى منزلة حق للموت ، أو لخالق الموت ، فقالوا : توفى فلان كما يقال : توفى الحق ونظيره قبض فلان، وقبض الحق فصار المراد من توفى : مات ، كما صار المراد من قبض وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية وجاء الإسلام فقال الله تعالى « الله يتوفى الأنفس » وقال « حتى يتوفاهن الموت » وقال : «قل يتوفاكم ملك الموت» فظهر الفاعل ، المجهول عندهم ، فى مقام التعليم أو الموعظة ، وأبقى استعمال الفعل مبينا للمجهول فيما عدا ذلك : إيجازا وتبعا للاستعمال .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » خبر «الذين » وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير «يتربصن»، العائد إلى الأزواج ، الذى هو مفعول الفعل المعطوف على الصلة ، فهن أزواج المتوفين ؛ لأن الضمير قائم مقام الظاهر ، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمير المبتدأ ، بناء على مذهب الأخفش والكسائى: من الاكتفاء فى الربط بعود الضمير على اسم ، مضاف إلى مثل العائد ، وخالف الجمهور فى ذلك ، كما فى التسهيل وشرحه ، ولذلك قدروا هنا : « ويذرون أزوَٰجا يتربصن بعدهم كما قالوا « السَّمن مَنوَان بِدِرْهَم » أى منه ، وقيل: التقدير: وأزواج الذين يتوفون منكم إلخ يتربصن، بناء على أنه حذف لمضاف ، وبذلك قدر فى الكشاف ولا داعى إليه كما قال التفتازانى ، وقيل التقدير : ومما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم، ونقل ذلك عن سيبويه ، فيكون يتربصن: استئنافا ، وكلها تقديرات لا فائدة فيها ، بعد استقامة المعنى .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » تقدم بيانه عند قوله تعالى « والمطلقٰت يتربصن بأنفسهن ».

وتأنيث اسم العدد فى قوله « عشرا » لمراعاة الليالى ، والمراد : الليالى بأيامها ؛ إذ لا تكون ليلة بلا يوم ، ولا يوم بلا ليلة ، والعرب تعتبر الليالى فى التاريخ والتأجيل ، يقولون: كتب لسبع خلون فى شهر كذا ، وربما اعتبروا الأيام كما قال تعالى : « فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم » وقال « أياما معدودات » لأن عمل الصيام إنما يظهر فى اليوم لا فى الليلة ، قال فى الكشاف: والعرب تجرى أحكام التأنيث والتذكير ، فى أسماء الأيام ، إذا لم تجر على لفظ مذكور ، بالوجهين . قال تعالى « يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عشرا نحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما » فأراد بالعشر : الأيام ومع ذلك جردها من علامه تذكير العدد ، لأن اليوم يعتبر مع ليلته ، وقد جعل الله عدة الوفاة منوطة بالأمد الذى يتحرك فى مثله الجنين تحركا بينا ، محافظة على أنساب الأموات ؛ فإنه جعل عدة الطلاق ما يدل على براءة الرحم دلالة ظنية : وهو الأقراء، على ما تقدم ؛ لأن المطلق يعلم حال مطلقته من طهر وعدمه ، ومن قربانه إياها قبل الطلاق وعدمه ، وكذلك العلوق لا يخفى ، فلو أنها ادعت عليه نسبا ، وهو يوقن بانتفائه ، كان له فى اللعان مندوحة ، أما الميت فلا يدافع عن نفسه ، فجعلت عدته أمدا مقطوعا بانتفاء الحمل فى مثله : وهو الأربعة الأشهر والعشرة ، فإن الحمل يكون نطفة أربعين يوما ، ثم علقة أربعين يوما ، ثم مضغة أربعين يوما ، ثم ينفخ فيه الروح .فما بين استقرار النطفة فى الرحم ، إلى نفخ الروح فى الجنين، أربعة أشهر ، وإذ قد كان الجنين ، عقب نفخ الروح فيه ، يقوى تدريجا ، جعلت العشر الليالى : الزائدة على الأربعة الأشهر ، لتحقق تحرك الجنين تحركا بينا ، فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل ؛ إذ لو كان ثمة حمل لتحرك لا محالة، وهو يتحرك لأربعة أشهر ، وزيدت عليها العشر احتياطا لاختلاف حركات الأجنة قوة وضعفا ، باختلاف قوى الأمزجة .

وعموم « الذين » فى صلته ، وما يتعلق بها من الأزواج ، يقتضى عموم هذا الحكم فى المتوفى عنهن ، سواء كن حرائر أم إماء ، وسواء كن حوامل أم غير حوامل ، وسواء كن مدخولا بهن أم غير مدخول بهن ، فأما الإماء فقال جمهور العلماء : إن عدتهن على نصف عدة الحرائر . قياسا على تنصيف الحد ، والطلاق ، وعلى تنصيف عدة الطلاق ، ولم يقل بمساواتهن للحرائر ، فى عدة الوفاة إلا الأصم ، وفى رواية عن ابن

سيرين ، إلا أمهات الأولاد فقالت طائفة : عدتهن مثل الحرائر ، وهو قول سعيد والزهرى والحسن والأوزاعى وإسحاق وروى عن عمرو بن العاص ، وقالت طوائف غير ذلك . وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة فى الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات المسائل الفقهية ، فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة ، وإلى حكمة مشروعية التنصيف لذى الرق ، فيما نصف له فيه حكم شرعى ، فنرى بمسلك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقق النسب أو عدمه ، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج ، لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولا كاملا ، أبقى لهن ثلث الحول ، كما أبقى للميت حق الوصية بثلث ماله ، وليس لها حكمة غير هذين ؛ إذ ليس فيها ما فى عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلق ، وليس هذا الوجه الثانى بصالح للتعليل ، لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أوهام أهل الجاهلية ، فتبقى منه تراثا سيئا ، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام إبطال تهويل أمر الموت ، والجزع له ، الذي كان عند الجاهلية ، عرف ذلك فى غير ما موضع من تصرفات الشريعة ، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها ، فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتا فى العدة ، فتعين أن حكمة عدة الوفاة هى تحقق الحمل أو عدمه ، فلننقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين : الإنسانية والرق ، فإذا سلكنا إليهما طريق تخريج المناط ، وجدنا الوصف المناسب لتعليل الاعتداد الذى حكمته تحقق النسب هو وصف الإنسانية ؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء ، وأحوالهن الاصطلاحية أما الرق فليس وصفا صالحا للتأثير فى هذا الحكم ، وإنما نصفت للعبد أحكام ترجع إلى المناسب التحسينى : كتنصيف الحد لضعف مروءته ، ولتفشى السرقة فى العبيد ، فطرد حكم التنصيف لهم فى غيره . وتنصيف عدة الأمة فى الطلاق الواردُ فى الحديث ، لعلة الرغبة فى مراجعة أمثالها ، فإذا جاء راغب فيها بعد قرأين تزوجت ، ويطرد باب التنصيف أيضا .

فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة ، وليس فى تنصيفها أثر ، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق . وأما الحوامل فالخلاف فيهن قوى ؛ فذهب الجمهور إلى أن عدتهن من الوفاة وضع حملهن ، وهو قول عمر وابنه وأبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى هريرة ، وهو قول مالك ، قال عمر : « لو وضعت حملها وزوجها على سريره لم يدفن لحلت للأزواج » وحجتهم:

حديث سبيعة الأسلمية زوج سعد بن خولة ، توفى عنها بمكة عام حجة الوداع[1] وهى حامل فوضعت حملها بعد نصف شهر كما فى الموطأ ، أو بعد أربعين ليلة ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : « قد حللت فانكحى إن بدالك » واحتجوا أيضا بقوله تعالى فى آية سورة الطلاق « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وعموم أولات الأحمال ، مع تأخر نزول تلك السورة عن سورة البقرة ، يقضى بالمصير إلى اعتبار تخصيص عمومها فى سورة البقرة ، وإلى هذا أشار قول ابن مسعود « من شاء باهلته، لنزلت سورة النساء القصرى – يعنى سورة يَـأَيها النبىء إذا طلقتم – بعد الطولى» أى السورة الطولى أى البقرة – وليس المراد سورة النساء الطولى .

وعندى أن الحجة للجمهور ، ترجع إلى ما قدمناه من أن حكمة عدة الوفاة هى تيقن حفظ النسب ، فلما كان وضع الحمل أدل شىء على براءة الرحم ، كان مغنيا عن غيره ، وكان ابن مسعود يقول : « أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة » يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلت ، وعن على وابن مسعود أن عدة الحامل فى الوفاة أقصى الأجلين ، واختاره سحنون من المالكية فقال بعض المفسرين : إن فى هذا القول جمعا بين مقتضى الآيتين ، وقال بعضهم : فى هذا القول احتياط ، وهذه العبارة أحسن ؛ إذ ليس فى الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولى ؛ لأنّ الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكلّ منهما : فى حالة أو زمن أو أفراد ، غير ما أعمل فيه بالآخر ، بحيث يتحقق فى صورة الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معا ، ولذلك يسمون الجمع بإعمال النصين ، والمقصود من الاعتداد تحديد أمد التربص والانتظار ، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين ، أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة ؛ لأننا نلزم المتوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين ، ولا نجد حالة نحقق فيها مقتضاها ، كما هو بين ، فأحسن العبارتين أن نعبر بالاحتياط : وهو أن الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهى ، فعمدنا إلى صورة التعارض وأعملنا فيها مرة مقتضى هذه الآية ، ومرة مقتضى الأخرى ، ترجيحا لأحد المقتضَيين فى كل موضع بمرجح الاحتياط ، فهو ترجيح لا جمع لكن

(١) وهو الذى روى فى شأنه عن الزهرى فى الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم أمض لأصحابى هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم لكن البائس سعد بن خولة» قال الزهرى: يرثى له رسول الله أن مات بمكة .

حديث سبيعة فى الصحيح أبطل هذا المسلك للترجيح كما أن ابتداء سورة الطلاق بقوله تعالى « إذا طلقتم النساء » ينادى على تخصيص عموم قوله « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » هنالك بالحوامل المطلقات ، وقد قيل : إن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور وهو ظاهر حديث الموطأ فى اختلافه وأبى سلمة فى ذلك ، وإرسالهما من سأل أم سلمة رضى الله عنها ، فأخبرتهما بحديث سبيعة ، فإن قلت : كيف لا تلتفت الشريعة ، على هذا ، إلى ما فى طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن ؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول الكامل مدة ما يظهر فيها حال المرأة ؟ وكيف تحل الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع عن سريره كما وقع فى قول عمر ؟ قلت : كان أهل الجاهلية يجعلون إحداد الحول فرضا على كل متوفى عنها ، والأزواج فى هذا الحزن متفاوتات ، وكذلك هن متفاوتات فى المقدرة على البقاء فى الانتظار لقلة ذات اليد فى غالب النساء ، فكن يصبرن على انتظار الحول راضيات ، أو كارهات ، فلما أبطل الشرع ذلك فيما أبطل من أوهام الجاهلية ، لم يكترث بأن يشرع للنساء حكما فى هذا الشأن ، ووكله إلى ما يحدث فى نفوسهن ، وجِدَتِهن ، كما يوكل جميع الجبليات والطبعيات إلى الوجدان ؛ فإنه لم يعين للناس مقدار الأكلات والأسفار ، والحديث ، ونحو هذا. وإنما اهتم بالمقصد الشرعى : وهو حفظ الأنساب ، فإذا قضى حقه ، فقد بقى للنساء أن يفعلن فى أنفسهن ما يشأن ، من المعروف ، كما قال « فلا جناح عليكم فيما فعلن » فإذا شاءت المرأة بعد انقضاء العدة أن تحبس نفسها فلتفعل .

أما الأزواج غير المدخول بهن ، فعليهن عدة الوفاة ، دون عدة الطلاق ، لعموم هذه الآية ولأن لهن الميراث ، فالعصمة تقررت بوجه معتبر ، حتى كانت سبب إرث ، وعدم الدخول بالزوجة ، لا ينفى احتمال أن يكون الزوج قد قاربها خفية ، إذ هى حلال له ، فأوجب عليها الاعتداد احتياطا لحفظ النسب ، ولذلك قال مالك ، وإن كان للنظر فيه مجال ، فقد تقاس المتوفى عنها زوجها ، الذى لم يدخل بها ، على التى طلقها زوجها قبل أن يمسها ، التى قال الله تعالى فيها « يَـٰٓأَيها الذين ءامنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » .

وقد ذكروا حديث بروع بنت واشق الأشجعية ، رواه الترمذى عن معقل بن سنان الأشجعى : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق وقد مات زوجها ،

ولم يفرض لها صداقا ، ولم يدخل بها أن لها مثل صداق نسائها ، وعليها العدة ولها الميراث ولم يخالف أحد فى وجوب الاعتداد عليها ، وإنما اختلفوا فى وجوب مهر المثل لها .

وقوله « فإذا بلغن أجلهن » أى إذا انتهت المدة المعينة بالتربص، أى إذا بلغن بتربصهن تلك المدة ، وجعل امتداد التربص بلوغا ، على وجه الإطلاق الشائع فى قولهم بلغ الأمد ، وأصله اسم البلوغ وهو الوصول ، استعير لإكمال المدة تشبيهاً للزمان بالطريق الموصلة إلى المقصود . والأجل مدة من الزمن جعلت ظرفا لإيقاع فعل فى نهايتها أو فى أثنائها تارة .

وضمير « أجلهن » للأزواج اللائى توفّى عنهن أزواجهن،وعرف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف لما يؤذن به إضافة أجل من كونهن قضين ما عليهن ، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه .

وأسند البلوغ إليهن ، وأضيف الأجل إليهن ، تنبيها على أن مشقة هذا الأجل عليهن ومعنى الجناح هنا:الحرج ، لإزالة ما عسى أن يكون قد بقى فى نفوس الناس من استفظاع تسرع النساء إلى التزوج بعد عدة الوفاة ، وقبل الحول ، فإن أهل الزوج المتوفى قد يتحرجون من ذلك ، فنفى الله هذا الحرج ، وقال « فيما فعلن فى أنفسهن » تغليظا لمن يتحرج من فعل غيره ، كأنه يقول لو كانت المرأة ذات تعلق شديد بعهد زوجها المتوفى ، لكان داعى زيادة تربصها من نفسها ، فإذا لم يكن لها ذلك الداعى ، فلماذا التحرج مما تفعله فى نفسها .

ثم بين الله ذلك وقيده بأن يكون « من المعروف » نهيا للمرأة أن تفعل ما ليس من المعروف شرعا وعادة، كالإفراط فى الحزن المنكر شرعا ، أو التظاهر بترك التزوج بعد زوجها ، وتغليظا للذين ينكرون على النساء تسرعهن للتزوج بعد العدة ، أو بعد وضع الحمل ، كما فعلت سبيعة أى فإن ذلك من المعروف .

وقد دل مفهوم الشرط فى قوله «فإذا بلغن أجلهن» على أنهن، فى مدة الأجل، منهيات عن أفعال فى أنفسهن كالتزوج وما يتقدمه من الخطبة والتزين ، فأما التزوج فى العدة فقد اتفق المسلمون على منعه ، وسيأتى تفصيل القول فيه عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسآء» .

وأما ما عداه ، فالخلاف مفروض فى أمرين : فى الإحداد ، وفى ملازمة البيت .

فأما الإحداد فهو مصدر أحدّتْ المرأة إذا حزنت ، ولبست ثياب الحزن ، وتركت

الزينة ، ويقال حداد ، والمراد به فى الإسلام ترك المعتدة من الوفاة الزينة ، والطيب ، ومصبوغ الثياب ، إلا الأبيض ، وترك الحلى ، وهو واجب بالسنة فى الصحيح «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلاّ على زوج أربعة أشهر وعشرا » ولم يخالف فى هذا إلا الحسن البصرى ، فجعل الإحداد ثلاثة أيام لا غير وهو ضعيف .

والحكمة من الإحداد سد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال : من رؤية محاسن المرأة المعتدة ، حتى يبتعدوا عن الرغبة فى التعجل بما لا يليق ، ولذلك اختلف العلماء فى الإحداد على المطلقة ، فقال مالك ، والشافعى ، وربيعة ، وعطاء : لا إحداد على مطلقة ، أخذا بصريح الحديث ، وبأن المطلقة يرقبها مطلقها ، ويحول بينها وبين ما عسى أن تتساهل فيه ، بخلاف المتوفى عنها كما قدمناه ، وقال أبو حنيفة ، والثورى ، وسعيد بن المسيب ، وسليمان بن يسار ، وابن سيرين : تحد المطلقة طلاق الثلاث ، كالمتوفى عنها ، لأنهما جميعا فى عدة يحفظ فيها النسب ، والزوجة الكتابية كالمسلمة فى ذلك ، عند مالك ، تجبر عليه وبه قال الشافعى ، والليث ، وأبو ثور ، لاتحاد العلة ، وقال أبو حنيفة ، وأشهب ، وابن نافع ، وابن كنانة ، من المالكية : لا إحداد عليها ، وقوفا عند قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » فوصفها بالإيمان ، وهو متمسك ضئيل ، لأن مورد الوصف ليس مورد التقييد ، بل مورد التحريض على امتثال أمر الشريعة .

وقد شدد النبىء صلى الله عليه وسلم فى أمر الإحداد ، ففى الموطأ : « أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن ابنتى توفى عنها زوجها ، وقد اشتكت عينيها ، أفتكحلهما ـ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا لا » مرتين أو ثلاثا « إنما هى أربعة أشهر وعشرا وقد كانت إحداكن فى الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول »[1] . وقد أباح النبىء صلى الله عليه وسلم لأم سلمة فى مدة إحدادها على أبى سلمة : أن تجعل الصبر فى عينيها

---

(١) فسر هذا فى الموطأ بأن المرأة كانت فى الجاهلية إذا توفى زوجها دخلت حفشا ـ بكسر الحاء وسكون الفاء وهو بيت ردىء ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى يمر بها سنة ثم تؤتى بدابة شاة أو طائر أو حمار فتفتض به أى تمسح جلدها به وتخرج وهى فى شر منظر فتعطى بعرة فترمى بها من وراء ظهرها ثم تسرع إلى بيت أهلها وتراجع بعد ذلك ما شاءت من طيب وغيره وتحل للخطاب قالوا : وفى البعرة رمز إلى أن ما فعلته فى مدة الحول التى مضت أمر هين بالنسبة إلى عظم مصابها بزوجها كأنه بعرة .

بالليل ، وتمسحه بالنهار ، وبمثل ذلك أفتتْ أم سلمة امرأة حادا اشتكت عينيها أن تكتحل بكحل الجلاء بالليل ، وتمسحه بالنهار ، روى ذلك كله فى الموطأ ، قال مالك « وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر » : ولذلك حملوا نهى النبيء صلى الله عليه وسلم المرأة التى استفتته أمها أن تكتحل على أنه علم من المعتدة أنها أرادت الترخص ، فقيضت أمها لتسأل لها .

وأما ملازمة معتدة الوفاة بيت زوجها فليست مأخوذة من هذه الآية ؛ لأن التربص تربص بالزمان ، لا يدل على ملازمة المكان ، والظاهر عندى أن الجمهور أخذوا ذلك من قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزوٰجا وصية لأزوٰجهم متٰعا إلى الحول غير إخراج » فإن ذلك الحكم لم يقصد به إلا حفظ المعتدة ، فلما نسخ عند الجمهور ، بهذه الآية ، كان النسخ واردا على المدة وهى الحول ، لا على بقية الحكم ، على أن المعتدة من الوفاة أولى بالسكنى من معتدة الطلاق التى جاء فيها « لا تخرجوهن من بيوتهن » وجاء فيها « أسكنوهن من حيث سكنتم » وقال المفسرون والفقهاء : ثبت وجوب ملازمة البيت، بالسنة ، فى الموطأ والصحاح أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال للفرُيْعة ابنة مالك بن سنان الخدرى، أخت أبى سعيد الخدرى لما توفى عنها زوجها : « امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله » وهو حديث مشهور ، وقضى به عثمان بن عفان وفى الموطأ أن عمر بن الخطاب كان يرد المتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج ، وبذلك قال ابن عمر ، وبه أخذ جمهور فقهاء المدينة ، والحجاز ، والعراق ، والشام ، ومصر ، ولم يخالف فى ذلك إلا على ، وابن عباس ، وعائشة ، وعطاء ، والحسن ، وجابر بن زيد ، وأبو حنيفة ، وداود الظاهرى ، وقد أخرجت عائشة رضى الله عنها أختها أم كلثوم ، حين توفى زوجها ، طلحة بن عبيد الله ، إلى مكة فى عمرة ، وكانت تفتى بالخروج ، فأنكر كثير من الصحابة ذلك عليها ، قال الزهرى : فأخذ المترخصون بقول عائشة ، وأخذ أهل العزم والورع بقول ابن عمر ، واتفق الكل على أن المرأة المعتدة تخرج للضرورة ، وتخرج نهارا ، لحوائجها ، من وقت انتشار الناس إلى وقت هدوئهم بعد العتمة ، ولا تبيت إلا فى المنزل ، وشروط ذلك وأحكامه ، ووجود المحل للزوج ، أو فى كرائه ، وانتظار الورثة بيع المنزل إلى ما بعد العدة ، وحكم ما لو ارتابت فى الحمل فطالت العدة ،

مبسوطة فى كتب الفقه ، والخلاف ، فلا حاجة بنا إليها هنا .

ومن القراءات الشاذة فى هذه الآية : ما ذكره فى الكشاف أن علياً قرأ « والذين يتوفون » بفتح التحتية على أنه مضارع تَوفَّى ، مبنيا للفاعل بمعنى مات بتأويل إنه توفَّى أجله أى استوفاه .

وأنا ، وإن كنت التزمت ألا أتعرض للقراءات الشاذة ، فإنما ذكرت هذه القراءة لقصة طريفة فيها نكتة عربية ، أشار إليها فى الكشاف ، وفصلها السكاكى فى المفتاح ، وهى أن عليا كان يشيع جنازة ، فقال له قائل « من المتوفِّى » بلفظ اسم الفاعل (أى بكسر الفاء سائلا عن المتوفى ـ بفتح الفاء ـ فلم يقل : فلان بل قال « الله » مخطئا إياه ، منبها له بذلك على أنه يحق أن يقول : من المتوفى بلفظ اسم المفعول ، وما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ المتوفى على الوجه الذى يكسوه جزالة ونخامة ، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه ـ أى إلى على ـ والذين يتوفون منكم بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى : «والذين يستوفون مدة أعمارهم » .

وفى الكشاف أن القصة وقعت مع أبى الأسود الدؤلى ، وأن عليا لما بلغته أمر أبا الأسود أن يضع كتابا فى النحو ، وقال : إن الحكاية تناقضها القراءة المنسوبة إلى على ، فجعل القراءة مسلمة وتردد فى صحة الحكاية ، وعن ابن جنى : أن الحكاية رواها أبو عبد الرحمن السلمى عن على ، قال ابن جنى « وهذا عندى مستقيم لأنه على حذف المفعول أى والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم ، وحذف المفعول كثير : فى القرآن وفصيح الكلام » وقال التفتازانى « ليس المراد أن للمتوفى معنيين : أحدهما الإماتة ، وثانيهما الاستيفاء وأخذ الحق ، بل معناه الاستيفاء وأخذ الحق لا غير ، لكن عند الاستعمال قد يقدر مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله تعالى أو الملك ، وهذا الاستعمال الشائع ، وقد يقدر مدة العمر فيكون الفاعل هو الميت لأنه الذى استوفى مدة عمره ، وهذا من المعانى الدقيقة التى لا يتنبه لها إلا البلغاء ، فحين عرف علىٌّ من السائل عدم تنبهه لذلك لم يحمل كلامه عليه » .

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾

عطف على الجملة التى قبلها ، فهذا من الأحكام المتعلقة بالعدة ، وقد تضمنت الآيات التى قبلها أحكام عدة الطلاق ، وعدة الوفاة ، وأن أمد العدة محترم ، وأن المطلقات إذا بلغن أجلهن جاز أن يفعلن فى أنفسهن ما أردن من المعروف ، فعلم من ذلك أنهن إذا لم يبلغنه لا يجوز ذلك فالتزوج فى مدة الأجل حرام ، ولما كان التحدث فى التزوج إنما يقصد منه المتحدث حصول الزواج ، وكان من عادتهم أن يتسابقوا إلى خطبة المعتدة ومواعدتها ، حرصا على الاستئثار بها بعد انقضاء العدة فبينت الشريعة لهم تحريم ذلك ، ورخصت فى شىء منه ولذلك عطف هذا الكلام على سابقه . والجناح الإثم وقد تقدم فى قوله تعالى « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

وقوله «ما عرضتم به» ما موصولة، وماصْدَقها كلام ، أى كلام عرضتم به ، لأن التعريض يطلق على ضرب من ضروب المعانى المستفادة من الكلام ، وقد بينه بقوله « من خطبة النساء » فدل على أن المراد كلام .

ومادة فعَّل فيه دالة على الجعل : مثل صوَّر مشتقة من العرض ـ بضم العين ـ وهو الجانب أى جعل كلامه بجانب ، والجانب هو الطرف ، فكأن المتكلم يحيد بكلامه من جادة المعنى إلى جانب . ونظير هذا قولهم جنبه ، أى جعله فى جانب .

فالتعريض أن يريد المتكلم من كلامه شيئا ، غير المدلول عليه بالتركيب وضعا ، لمناسبة بين مدلول الكلام وبين الشىء المقصود ، مع قرينة على إرادة المعنى التعريضى ، فعلم ألا بد من مناسبة بين مدلول الكلام وبين الشىء المقصود ، وتلك المناسبة : إما ملازمة ، أو مماثلة ، وذلك كما يقول العافى ، لرجل كريم : جئت لأسلم عليك ولأنظر وجهك ، وقد عبر عن إرادتهم مثل هذا أمية بن أبى الصلت فى قوله :

إذَا أَثنى عليكَ المرءُ يوما ... كفـاهُ عن تعرُّضه الثَّناء

وجعل الطيبي منه قوله تعالى « وإذ قال الله يَـٰعِيسَى ابن مريم ءأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلَـٰهَيْنِ من دون الله » .

فالمعنى التعريضى فى مثل هـذا حاصل من الملازمة ، وكقول القائل « المسلم من سلم المسلمون من لسانه » فى حضرة من عرف بأذى الناس ، فالمعنى التعريضى حاصل من علم الناس بمماثلة حال الشخص المقصود للحالة التى وردفيها معنى الـكلام ، ولما كانت المماثلة شبيهة بالملازمة لأن حضور المماثل فى الذهن يقارن حضور مثيله ، صح أن نقول إن المعنى التعريضى ، بالنسبة إلى المركبات ، شبيه بالمعنى الـكنائى ، بالنسبة إلى دلالة الألفاظ المفردة وإن شئت قلت: المعنى التعريضي من قبيل الـكناية بالمركب نخص باسم التعريض كما أن المعنى الـكنائى من قبيل الـكناية باللفظ المفرد . وعلى هذا فالتعريض من مستتبعات التراكيب ، وهـذا هو الملاق لما درج عليه صاحب الـكشاف فى هـذا المقام ، فالتعريض عنده مغاير للـكناية ، من هـذه الجهة ، وإن كان شبيها بها ، ولذلك احتاج إلى الإشارة إلى الفرق بينهما . فالنسبة بينهما عنده التباين . وأما السكاكي فقد جعل بعض التعريض من الـكناية وهو الأصوب ، فصارت النسبة بينهما العموم والخصوص الوجهى ، وقد حمل الطيبي والتفتازانى كلام الـكشاف على هذا ، ولا إخاله يتحمله . وإذ قد تبين لك معنى التعريض ، وعلمت حد الفرق بينه وبين الصريح فأمثلة التعريض والتصريح لا تخفى ، ولـكن فيما أثر من بعض تلك الألفاظ إشكال لا ينبغى الإغضاء عنه فى تفسير هذه الآية .

إن المعرض بالخطبة تعريضه قد يريده لنفسه ، وقد يريده لغيره بوساطته ، وبين الحالتين فرق ينبغى أن يكون الحـكم فى المتشابه من التعريض ، فقد روى أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة ابنة قيس ، وهى فى عدتها من طلاق زوجها ، عمرو بن حفص ، آخر الثلاث « كونى عند أم شريك ولا تسبقيني بنفسك » أى لا تستبدى بالتزوج قبل استئذانى وفى رواية « فإذا حللت فآذنيني » وبعد انقضاء عدتها ، خطبها لأسامة بن زيد ، فهذا قول لا خطبة فيه وإرادة المشورة فيه واضحة .

ووقع فى الموطأ : أن القاسم بن محمد كان يقول ، فى قوله تعالى « ولا جناح عليـكم فيما عرضتم به من خطبة النسآء » أن يقول الرجل للمرأة ، وهى فى عدتها من وفاة زوجها ، « إنك على لـكريمة وإنى فيك لراغب » .

فأما إنك على لـكريمة فقريب من صريح إرادة التزوج بها ، وماهو بصريح ، فإذا لم تعقبه مواعدة من أحدها فأمره محتمل، وأما قوله إنى فيك لراغب فهو بمنزلة صريح الخطبة وأمره مشـكل ، وقد أشار ابن الحاجب إلى إشـكاله بقوله «قالوا ومثل إنى فيك لراغب أكثر هذه الـكلمات تصريحا فينبغى ترك مثله » ويذكر عن محمد الباقر أن النبىء صلى الله عليه وسلم عرض لأم سلمة فى عدتها ، من وفاة أبى سلمة ، ولا أحسب ما روى عنه صحيحا .

وفى تفسير ابن عرفة : « قيل إن شيخنا محمد بن أحمد بن حيدرة ، كان يقول : « إذا كان التعريض من أحد الجانبين فقط وأما إذا وقع التعريض منهما فظاهر المذهب أنه كصريح المواعدة » .

ولفظ النساء عام لـكن خص منه ذوات الأزواج ، بدليل العقل ويخص منه المطلقات الرجعيات بدليل القياس ودليل الإجماع ، لأن الرجعية لها حكم الزوجة بإلغاء الفارق ، وحكى القرطبي الإجماع على منع خطبة المطلقة الرجعية فى عدتها ، وحكى ابن عبد السلام عن مذهب مالك جواز التعريض لـكل معتدة : من وفاة أو طلاق ، وهو يخالف كلام القرطبي، والمسألة محتملة لأن للطلاق الرجعى شائبتين ، وأجاز الشافعى التعريض فى المعتدة بعدة وفاة ، ومنعه فى عدة الطلاق ، وهو ظاهر ما حكاه فى الموطأ عن القاسم بن محمد .

وقوله « أو أكننتم فى أنفسكم » الإكنان الإخفاء .

وفائدة عطف الإكنان على التعريض فى نفى الجناح ، مع ظهور أن التعريض لا يـكون إلا عن عزم فى النفس ، فنفى الجناح عن عزم النفس المجرد ضرورى من نفى الجنـاح عن التعريض ، أنّ المراد التنبيه على أن العزم أمر لا يمـكن دفعه ولا النهى عنه،فلما كان كذلك، وكان تـكلم العازم بما عزم عليه جبلة فى البشر ، لضعف الصبر على الـكتمان ، بين الله موضع الرخصة أنه الرحمة بالناس، مع الإبقاء على احترام حالة العدة ، مع بيان علة هذا الترخيص: وأنه يرجع إلى نفى الحرج ، ففيه حكمة هذا التشريع الذى لم يبين لهم من قبل .

وأخر الإكنان ، فى الذكر ، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للعدة من حرمة ، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه، لأنه لو قدمه لـكان الانتقال من ذكر الإكنان إلى ذكر التعريض جاريا على مقتضى ظاهر نظم الـكلام: فى أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشمله الـكلام السابق ، فلم يتفطن السامع لهذه النكتة ، فلما خولف مقتضى الظاهر علم السامع أن هـــذه

المخالفة ترمى إلى غرض ، كما هو شأن البليغ فى مخالفة مقتضى الظاهر ، وقد زاد ذلك إيضاحا بقوله ، عقبه : « علم الله أنكم ستذكرونهن » أى علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما فى أنفسكم ، فأباح لكم التعريض تيسيرا عليكم ، فحصل بتأخير ذكر أو أكننتم فائدة أخرى وهى التمهيد لقوله «علم الله أنكم ستذكرونهن» وجاء النظم بديعا معجزا ، ولقد أهمل معظم المفسرين التعرض لفائدة هذا العطف ، وحاول الفخر توجيهه بما لا ينثلج له الصدر (١) ووجهه ابن عرفة بما هو أقرب من توجيه الفخر ، ولكنه لا تطمئن له نفس البليغ (٢) .

فقوله « ولكن لا تواعدوهن سرا » استدراك دل عليه الكلام ، أى علم الله أنكم ستذكرونهن صراحة وتعريضا ؛ إذ لا يخلو ذو عزم من ذكر ما عزم عليه بأحد الطريقين ، ولما كان ذكر العلم فى مثل هذا الموضع كناية عن الإذن ، كما تقول : علمت أنك تفعل كذا تريد : إنى لا أؤاخذك لأنك لو كنت تؤاخذه ، وقد علمت فعله ، لآخذته كما قال : «علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم» هذا أظهر ما فسر به هذا الاستدراك وقيل : هذا استدراك على كلام محذوف : أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن ، أى لا تصرحوا وتواعدوهن ، أى تعدوهن ويعدنكم بالتزوج .

والسر أصله ما قابل الجهر ، وكنى به عن قربان المرأة قال الأعشى :

ولا تقربنَّ جارة إنَّ سِرَّها ... عليك حرام فانكحن أو تأبدا

وقال امرؤ القيس :

ألا زعمتْ بسباسَةُ الحى أننى ... كبِرْتُ وأن لا يحسن السر أمثالى

والظاهر أن المراد به فى هاته الآية حقيقته ، فيكون سرا منصوبا على الوصف لمفعول مطلق أى وعدا صريحا سرا ، أى لا تكتموا المواعدة ، وهذا مبالغة فى تجنب مواعدة صريح الخطبة فى العدة . وقوله «إلا أن تقولوا قولا معروفا» استثناء من المفعول المطلق أى إلا وعدا معروفا ، وهو التعريض الذى سبق فى قوله « فيما عرضتم به » فإن القول المعروف من أنواع

(١) قال الفخر : لما أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال قال : أو أكننتم فى أنفسكم أى أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل فالآية الأولى تحريم للتصريح فى الحال والآية الثانية إباحة للعزم على التصريح فى المستقبل .

(٢) قال : فائدة عطف أو أكننتم الإشعار بالتسوية بين التعريض وبين ما فى النفس فى الجواز أى هما سواء فى رفع الحرج عن صاحبهما .

الوعد ، إلا أنه غير صريح، وإذا كان النهى عن المواعدة سرا ، علم النهى عن المواعدة جهرا بالأولى ، والاستثناء على هذا فى قوله «إلا أن تقولوا قولا معروفا» متصل ، والقول المعروف هو المأذون فيه ، وهو التعريض ، فهو تأكيد لقوله «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به» الآية .

وقيل: المراد بالسر هنا كناية، أى لا تواعدوهن قربانا ، وكنى به عن النكاح أى الوعد الصريح بالنكاح ، فيكون سرا مفعولا به لتواعدوهن ، ويكون الاستثناء منقطعا ، لأن القول ليس من أنواع النكاح ، إذ النكاح عقد بإيجاب وقبول ، والقول خطبة : صراحة أو تعريضا وهذا بعيد : لأن فيه كناية على كناية ، وقيل غير ذلك مما لا ينبغى التعريج عليه ، فإن قلتم حظر : صريح الخطبة والمواعدة ، وإباحة التعريض بذلك يلوح بصور التعارض ، فإن مآل التصريح والتعريض واحد ، فإذا كان قد حصل ، بين الخاطب والمعتدة ، العلم بأنه يخطبها وبأنهـــا توافقه ، فما فائدة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب ، إن كان المفاد واحدا قلت : قصد الشارع من هذا حماية أن يكون التعجل ذريعة إلى الوقوع فيما يعطل حكمة العدة، إذ لعل الخوض فى ذلك يتخطى إلى باعث تعجل الراغب إلى عقد النكاح على المعتدة ، بالبناء بها ؛ فإن دبيب الرغبة يوقع فى الشهوة ، والمكاشفة تزيل ساتر الحياء فإن من الوازع الطبيعى الحياء الموجود فى الرجل ، حينما يقصد مكاشفة المرأة بشىء من رغبته فيها ، والحياء فى المرأة أشد حينما يواجهها بذلك الرجل ، وحينما تقصد إجابته لما يطلب منها ، فالتعريض أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء فهو يقبض عن التدرج إلى ما نهى عنه ، وإيذانه بهذا الاستحياء يزيد ما طبعت عليه المرأة من الحياء فتنقبض نفسها عن صريح الإجابة ، بله المواعدة ، فيبقى حجاب الحياء مسدولا بينهما وبرقع المروءة غير منضى وذلك من توفير شأن العدة ، فلذلك رخص فى التعريض تيسيرا على الناس ، ومنع التصريح إبقاء على حرمات العدة .

وقوله «ولا تعزموا عقدة النكاح» العزم هنا عقد النكاح ، لا التصميم على العقد ، ولهذا فعقدة النكاح منصوب على المفعول به ، والمعنى: لا تعقدوا عقدة النكاح ، أخذ من العزم بمعنى القطع والبت ، قاله النحاس وغيره ، ولك أن تجعله بمعناه المشهور أى لا تصمموا على عقدة النكاح ، ونهى عن التصميم لأنه إذا وقع وقع ما صمم عليه .

وقيل : نهى عن العزم مبالغة، والمراد النهى عن المعزوم عليه ، مثل النهى من الاقتراب في قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » وعلى هذين الوجهين فعقدة النكاح منصوب على نزع الخافض ، كقولهم ضربة الظهر والبطن ، وقيل ضمن « عزم » معنى « أبرم » قاله صاحب المغنى فى الباب الثامن . والكتاب هنا بمعنى المكتوب أى المفروض من الله : وهو العدة المذكورة بالتعريف للعهد .

والأجل المدة المعينة لعمل ما ، والمراد به هنا مدة العدة المعينة بتمام ، كما أشار إليه قوله « فإذا بلغن أجلهن » آنفا .

والآية صريحة فى النهى عن النكاح فى العدة وفى تحريم الخطبة فى العدة ، وفى إباحة التعريض .

فأما النكاح أى عقده فى العدة ، فهو إذا وقع ولم يقع بناء بها فى العدة فالنكاح مفسوخ اتفاقا ، وإنما اختلفوا هل يتأبد به تحريم المرأة على العاقد أولا : فالجمهور على أنه لا يتأبد، وهو قول عمر بن الخطاب ، ورواية ابن القاسم عن مالك فى المدونة، وحكى ابن الجلاب عن مالك رواية : أنه يتأبد ، ولا يعرف مثله عن غير مالك .

وأما الدخول فى العدة ، ففيه الفسخ اتفاقا ، واختلف فى تأبيد تحريمها عليه : فقال عمر ابن الخطاب ، ومالك ، والليث ، والأوزاعى ، وأحمد بن حنبل ، بتأبد تحريمها عليه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا أنهم بنوه على أصل المعاملة بنقيض المقصود الفاسد ، وهو أصل ضعيف وقال على ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى ، والشافعى : بفسخ النكاح ، ولا يتأبد التحريم ، وهو بعد العدة خاطب من الخطاب ، وقد قيل : إن عمر رجع إليه وهو الأصح ، وعلى الزوج مهرها بما استحل منها ، وقد تزوج رويشد الثقفى طليحة الأسدية ، فى عدتها ، ففرق عمر بينهما ، وجعل مهرها على بيت المال ، فبلغ ذلك عليا فقال : « يرحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال ، إنما جهلا فينبغى للإمام أن يردهما للسنة » قيل له « فما تقول أنت ؟ » قال « لها الصداق بما استحل منها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما » واستحسن المتأخرون من فقهاء المالكية : للقاضى إذا حكم بفسخ نكاح الناكح فى العدة ألا يتعرض فى حكمه للحكم بتأبيد تحريمها ، لأنه لم يقع التنازع فى شأنه لديه ، فينبغى له أن يترك التعريج عليه ، لعلهما أن يأخذا بقول من لا يرون تأبيد التحريم .

وأما الخطبة فى العدة ، والمواعدة ، فحرام مواجهة المرأة بها ، وكذلك مواجهة الأب فى ابنته البكر ، وأما مواجهة ولى غير مجبر فالكراهة ، فإذا لم يقع البناء فى العدة بل بعدها ، فقال مالك: يفرق بينهما بطلقة ولا يتأبد تحريمها ، وروى عنه ابن وهب : «فراقها أحب إلى» وقال الشافعى : الخطبة حرام ، والنكاح الواقع بعد العدة صحيح .

﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ 235

عطف على الكلام السابق من قوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » إلى قوله « حتى يبلغ الكتٰبُ أجله » وابتدىء الخطاب باعلموا لما أريد قطع هواجس التساهل والتأول ، فى هذا الشأن ، ليأتى الناس ما شرع الله لهم عن صفاء سريرة من كل دخل وحيلة ، وقدم تقدم نظيره فى قوله « واعلموا أنكم ملاقوه » .

وقوله « واعلموا أن الله غفور رحيم » تذييل ، أى فكما يؤاخذكم على ما تضمرون من المخالفة ، يغفر لكم ما وعد بالمغفرة عنه كالتعريض ، لأنه حليم بكم ، وهذا دليل على أن إباحة التعريض رخصة ، كما قدمنا ، وأن الذريعة تقتضى تحريمه ، لولا أن الله علم مشقة تحريمه على الناس : للوجوه التى قدمناها ، فلعل المراد من المغفرة هنا التجاوز ، لا مغفرة الذنب ؛ لأن التعريض ليس بإثم ، أو يراد به المعنى الأعم الشامل لمغفرة الذنب ، والتجاوز عن المشاق ، وشأن التذييل التعميم .

﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ 236 وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ 237

استئناف تشريع لبيان حكم مايترتب على الطلاق من دفع المهر كله ، أو بعضه ، وسقوطه وحكم المتعة مع إفادة إباحة الطلاف قبل المسيس . فالجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا ، ومناسبة موقعها لا تخفى ، فإنه لما جرى الكلام ، فى الآيات السابقة ، على الطلاق الذى تجب فيه العدة ، وهو طلاق المدخول بهن ، عرج هنا على الطلاق الواقع قبل الدخول ، وهو الذى فى قوله تعالى « يَـٰٓأَيها الذين ءامنوا إذا نكحتم المؤمنٰتِ ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن » الآية ، فى سورة الأحزاب ، وذكر مع ذلك هنا تنصيف المهر والعفو عنه وحقيقة الجناح الإثم ، كما تقدم فى قوله « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم ، ولذلك حمله جمهور المفسرين هنا على نفى الإثم فى الطلاق ، ووقع فى الكشاف تفسير الجناح بالتبعة فقال « لاجناح عليكم : لا تبعة عليكم من إيجاب المهر — ثم قال — والدليل على أن الجناح تبعة المهر ، قوله « وإن طلقتموهن » إلى قوله « فنصف ما فرضتم » فقوله فنصف ما فرضتم إثبات للجناح المنفى ثمة » . وقال ابن عطية وقال قوم : لا جناح عليكم معناه لا طلب بجميع المهر » .

فعلمنا أن صاحب الكشاف مسبوق بهذا التأويل ، وهو لم يذكر فى الأساس هذا المعنى للجناح حقيقة ولا مجازا ، فإنما تأوله من تأوله تفسيرا لمعنى الكلام كله لا لكلمة « جناح » وفيه بعد ، وحمله على أن الجناح كناية بعيدة عن التبعة بدفع مهر .

والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح ، وهو معناه المتعارف ، وفى تفسير ابن عطية عن مكى بن أبى طالب « لا جناح عليكم فى الطلاق قبل البناء ؛ لأنه قد يقع الجناح على المطلق بعد إن كان قاصدا للذوق ، وذلك مأمون قبل المسيس » وقريب منه فى الطيبى عن الراغب — أى فى تفسيره — .

فالمقصود من الآية تفصيل أحوال دفع المهر ، أو بعضه ، أو سقوطه ، وكأن قوله « لا جناح عليكم إن طلقتم النسآء ما لم تمسوهن » إلى آخره تمهيد لذلك وإدماج لإباحة الطلاق قبل المسيس لأنه بعيد عن قصد التذوق ، وأبعد من الطلاق بعد المسيس عن إثارة البغضاء بين الرجل والمرأة ، فكان أولى أنواع الطلاق بحكم الإباحة الطلاق قبل البناء ، قال ابن عطية وغيره : إنه لكثرة ما حض الرسول عليه الصلاة والسلام المؤمنين على أن يقصدوا من التزوج دوام المعاشرة ، وكان ينهى عن فعل الذواقين

الذين يكثرون تزوج النساء وتبديلهن ، ويكثر النهى عن الطلاق حتى قد يظن محرما ، فأبانت الآية إباحته بنفى الجناح بمعنى الوزر .

والنساء : الأزواج ، والتعريف فيه تعريف الجنس ، فهو فى سياق النفى للعموم ، أى لا جناح فى تطليقكم الأزواج ، وما ظرفية مصدرية ، والمسيس هنا كناية عن قربان المرأة .

وأو فى قوله « أو تفرضوا لهن فريضة » عاطفة على تمسوهن المنفى ، وأو إذا وقعت فى سياق النفى تفيد مفاد واو العطف فتدل على انتفاء المعطوف والمعطوف عليه معا ، ولا تفيد المفاد الذى تفيده فى الإثبات ، وهو كون الحكم لأحد المتعاطفين ، نبه على ذلك الشيخ ابن الحاجب فى أماليه ، وصرح به التفتازانى فى شرح الكشاف ، وقال الطيبى : إنه يؤخذ من كلام الراغب ، وهو التحقيق ؛ لأن مفاد «أو» فى الإثبات نظير مفاد النكرة : وهو الفرد المبهم ، فإذا دخل النفى استلزم نفى الأمرين جميعا ، ولهذا كان المراد فى قوله تعالى « ولا تطع منهم ءاثما أو كفورا » النهى عن طاعة كليهما ، لا عن طاعة أحدهما دون الآخر ، وعلى هذا انبنت المسألة الأصولية وهى : هل وقع فى اللغة ما يدل على تحريم واحد لا بعينه ، بناء على أن ذلك لا يكون إلا بحرف أو ، وأن أو إذا وقعت فى سياق النهى كانت كالتى تقع فى سياق النفى .

وجعل صاحب الكشاف أو فى قوله « أو تفرضوا لهن فريضة » بمعنى إلا أو حتى ، وهى التى ينتصب المضارع بعدها بأن واجبة الإضمار ، بناء على إمكانه هنا وعلى أنه أبعد عن الخفاء فى دلالة أو العاطفة فى سياق النفى ، على انتفاء كلا المتعاطفين ؛ إذ قد يتوهم أنها لنفى أحدهما كشأنها فى الإثبات ، وبناء على أنه أنسب بقوله تعالى ، بعد ذلك ، «وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة » ، حيث اقتصر فى التفصيل على أحد الأمرين : وهو الطلاق قبل المسيس ، مع فرض الصداق ، ولم يذكر حكم الطلاق قبل المسيس ، أو بعده ، وقبل فرض الصداق ، فدل بذلك على أن الصورة لم تدخل فى التقسيم السابق ، وذلك أنسب بأن تكون للاستثناء أو الغاية ، لا للعطف ، ولا يتوهم أن صاحب الكشاف أهمل تقدير العطف لعدم استقامته ، بل لأن غيره هنا أوضح وأنسب : يعنى والمراد قد ظهر من الآية ظهورا لا يدع لتوهم قصد نفى أحد الأمرين خطورا بالأذهان ، ولهذا استدركه البيضاوى فجوز تقديرها عاطفة فى هذه الآية .

وقد أفادت الآية حكما بمنطوقها: وهو أن المطلقة قبل البناء إذالم يسم لها مهر لا تستحق شيئا من المـال ، وهذا مجمع عليه فيما حكاه ابن العربى ، وحكى القرطبى عن حماد بن سليمان أن لها نصف صداق أمثالها ، والجمهور على خلافه وأن ليس لهـا إلا المتعة ، ثم اختلفوا فى وجوبها كما سيأتى .

وهـذا الحـكم دلنا على أن الشريعة قد اعتبرت النكاح عقدا لازما بالقول ، واعتبرت المهر الذى هو من متمماته غير لازم بمجرد صيغة النكاح ، بل يلزم بواحد من أمرين إما بصيغة تخصه ، وهى تعيين مقداره بالقول ، وهى المعبر عنها فى الفقه بنكاح التسمية ، وإما بالفعل وهو الشروع فى اجتناء المنفعة المقصودة ابتداء من النكاح وهى المسيس ، فالمهر إذن من توابع العقود التى لا تثبت بمجرد ثبوت متبوعها ، بل تحتاج إلى موجب آخر كالحوز فى عقود التبرعات ، وفيه نظر ، والنفس لقول حماد بن سليمان أميل .

والآية دلت على مشروعية أصل الطلاق ، لما أشعرت بنفى الجناح عن الطلاق قبل المسيس وحيث أشعرت بإباحة بعض أنواعه : بالتصدى لبيان أحكامها ، ولما لم يتقدم لنا موضع هو أنسب بذكر مشروعية الطلاق من هـذه الآية ، فنحن نبسط القول فى ذلك :

إن القانون العام لانتظام المعاشرة هو الوفاق : فى الطبائع ، والأخلاق ، والأهواء ، والأميال ، وقد وجدنا المعاشرة نوعين : أولهما معاشرة حاصلة بحكم الضرورة ، وهى معاشرة النسب ، المختلفة فى القوة والضعف ، بحسب شدة قرب النسب وبعده : كمعاشرة الآباء مع الأبنـــاء ، والإخوة بعضهم مع بعض ، وأبناء العم والعشيرة ، واختلافها فى القوة والضعف يستتبع اختلافها فى استغراق الأزمان ، فنجد فى قصر زمن المعاشرة ، عند ضعف الآصرة ، ما فيه دافع للسآمة والتخالف الناشئين عما يتطرق إلى المتعاشرين من تنافر فى الأهواء والأميال ، وقد جعل الله فى مقدار قرب النسب تأثيرا فى مقدار الملاءمة ؛ لأنه بمقدار قرب النسيب ، يكون التئام الذات مع الأخرى أقوى وأتم ، وتـكون المحاكة والممارسة والتقارب أطول ، فنشأ من السببين الجبلى ، والاصطحابى ، ما يقوى اتحاد النفوس فى الأهواء والأميال بحـكم الجبلة ، وحكم التعود والإلف ، وهكذا يذهب ذلك السببان يتباعدان بمقدار ما يتباعد النسيب .

النوع الثانى : معاشرة بحكم الاختيار وهى معاشرة الصحبة ، والخلة ، والحاجة ، والمعاونة ، وما هى إلا معاشرة مؤقتة : تطول أو تقصر ، وتستمر أو تغب ، بحسب قوة الداعى

وضعفه ، وبحسب استطاعة الوفاء بحقوق تلك المعاشرة ، والتقصير فى ذلك ، والتخلص من هذا النوع ممكن إذا لم تتحد الطباع .

ومعاشرة الزوجين ، فى التنويع ، هى من النوع الثانى ، وفى الآثار محتاجة إلى آثار النوع الأول ، وينقصها من النوع الأول سببه الجبلى لأن الزوجين ، يكثر ألا يكونا قريبين وسببه الاصطحابى ، فى أول عقد التزوج ، حتى تطول المعاشرة ، ويكتسب كل من الآخر خلقه ، إلا أن الله تعالى جعل فى رغبة الرجل فى المرأة . إلى حد أن خطبها ، وفى ميله إلى التى يراها ، مذ انتسبت به واقترنت ، وفى نيته معاشرتها معاشرة طيبة ، وفى مقابلة المرأة الرجل بمثل ذلك ما يغرز فى نفس الزوجين نوايا وخواطر شريفة ، وثقة بالخير ، تقوم مقام السبب الجبلى ، ثم تعقبها معاشرة وإلف تكمل ما يقوم مقام السبب الاصطحابى ، وقد أشار الله تعالى إلى هذا السر النفسانى الجليل ، بقوله : «ومن ءاياته أن خلق لكم من أنفسكم أزوٰجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة» .

وقد يعرض من تنافر الأخلاق ، وتجافيها ، ما لا يطمع معه فى تكوين هذين السببين أو أحدهما ، فاحتيج إلى وضع قانون للتخلص من هذه الصحبة ، لئلا تنقلب سبب شقاق وعداوة فالتخلص قد يكون مرغوبا لكلا الزوجين ، وهذا لا إشكال فيه ، وقد يكون مرغوبا لأحدهما ويمتنع منه الآخر ، فلزم ترجيح أحد الجانبين : وهو جانب الزوج لأن رغبته فى المرأة أشد ، كيف وهو الذى سعى إليها ، ورغب فى الاقتران بها ؛ ولأن العقل فى نوعه أشد ، والنظر منه فى العواقب أسد ، ولا أشد احتمالا لأذى ، وصبرا على سوء خلق من المرأة ، فجعل الشرع التخلص من هذه الورطة بيد الزوج ، وهذا التخلص هو المسمى : بالطلاق ، فقد يعمد إليه الرجل بعد لأى ، وقد تسأله المرأة من الرجل ، وكان العرب فى الجاهلية تسأل المرأة الرجل الطلاق فيطلقها ، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل يذكر زوجتيه :

تلك عِرساى تنطقان على عمـ ـد إلى اليوم قـولَ زور وهَتْر
سَألتَانِى الطلاق أَن رأتامَا لِى قليلا قد جئتمانى بنُكْر

وقال عبيد بن الأبرصْ :

تلكَ عِرسى غضبى تريد زِيالى أَلِبَيْن تريد أم لِـدَلال
إن يكن طِبُّـكِ الفراقَ فلا أحـ ـفِلُ أن تعطفى صُدور الجِمال

وجعل الشرع للحاكم ، إذا أبى الزوج الفراق ، ولحق الزوجة الضرُّ من عشرته ، بعد ثبوت موجباته ، أن يطلقها عليه .

فالطلاق فسخ لعقدة النكاح . بمنزلة الإقالة فى البيع ، إلا أنه فسخ لم يشترط فيه رضا كلا المتعاقدين بل اكتُفى برضا واحد : وهو الزوج ، تسهيلا للفراق عند الاضطرار إليه ، ومقتضى هذا الحكم أن يكون الطلاق قبل البناء بالمرأة ممنوعا ؛ إذ لم تقع تجربة الأخلاق ، لكن لما كان الداعى إلى الطلاق قبل البناء لا يكون إلا لسبب عظيم لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث ، كيف يعمد راغب فى امرأة ، باذل لها ماله ونفسه إلى طلاقها قبل التعرف بها ، لولا أن قد علم من شأنها ما أزال رجاءه فى معاشرتها ، فكان التخلص وقتئذ قبل التعارف ، أسهل منه بعد التعارف .

وقرأ الجمهور مالم تمسوهن ـ بفتح المثناة الفوقية ـ مضارع مس المجرد ، وقرأ حمزة والكسائى وخلف ، تماسوهن ـ بضم المثناة الفوقية وبألف بعد الميم مضارع ماس ؛ لأن كلا الزوجين يمس الآخر .

وقوله « ومتعوهن على الموسع قدره » الآية عطف على قوله «ولا جناح عليكم» عطف التشريع على التشريع ، على أن الاتحاد بالإنشائية والخبرية غير شرط عند المحققين ، والضمير عائد إلى النساء : المعمول للفعل المقيد بالظرف وهو : مالم تَمسوهن أو تفرضوا ، كما هو الظاهر ، أى متعوا المطلقات قبل المسيس ، وقبل الفرض ، ولا أحسب أحدا يجعل معاد الضمير على غير ما ذكرنا ، وأما ما يوجد من الخلاف بين العلماء فى حكم المتعة للمطلقة المدخول بها ، فذلك لأدلة أخرى غير هذه الآية .

والأمر فى قوله « ومتعوهن » ظاهره الوجوب وهو قول على ، وابن عمر ، والحسن ، والزهرىّ ، وابن جبير ، وقتادة ، والضحاك ، وإسحاق بن راهويه ، وقاله أبو حنيفة والشافعى وأحمد ؛ لأن أصل الصِّيغة للوجوب مع قرينة قوله تعالى « حقا على المحسنين » وقوله ، بعد ذلك ، فى الآية الآتية : « حقا على المتقين » لأن كلمة « حقا » تؤكد الوجوب ، والمراد بالمحسنين عند هؤلاء المؤمنون،فالمحسن بمعنى المحسن إلى نفسه بإبعادها عن الكفر ، وهؤلاء جعلوا المتعة للمطلقة غير المدخول بها وغير المسمى لها مهر واجبة ، وهو الأرجح : لئلا يكون عقد نكاحها خليا عن عوض المهر .

وجعل جماعة الأمر هنا للندب ، لقوله بعدُ : « حقا على المحسنين » فإنه قرينة على صرف الأمر إلى أحد ما يقتضِيه ، وهو ندب خاص مؤكد للندب العام فى معنى الإحسان ، وهو قول مالك وشُريح ، فجعلها حقا على المحسنين ، ولو كانت واجبة ، لجعلها حقا على جميع الناس ، ومفهوم جعلها حقا على المحسنين أنها ليست حقا على جميع الناس ، وكذلك قوله المتقين فى الآية الآتية ، لأن المتقى هو كثير الامتثال ، على أننا لو حملنا المتقين على كل مؤمن لكان بين الآيتين تعارض المفهوم والعموم ، فإن المفهوم الخاص يخصص العموم ، وفى تفسير الأبى عن ابن عرفة : « قال محمد بن مسلمة من أصحاب مالك : المتعة واجبة يقضى بها إذ لا يأبى أن يكون من المحسنين ولا من المتقين إلا رجل سوء ، ثم ذكر ابن عرفة عن ابن عبد السلام ، عن ابن حبيب ، أنه قال بتقديم العموم على المفهوم عند التعارض ، وأنه الأصح عند الأصوليين ، قلت : فيه نظر ، فإن القائل بالمفهوم ، لابد أن يخصص بخصوصه عموم العام إذا تعارضا ، على أن لِمذهبِ مالك : أن المتعة عطية ومؤاساة ، والمؤاساة فى مرتبة التحسينى ، فلا تبلغ مبلغ الوجوب ، ولأنها مال بذل فى غير عوض ، فيرجع إلى التبرعات ، والتبرعات مندوبة لا واجبة ، وقرينة ذلك قوله تعالى : « حقا على المحسنين » فإن فيه إيماء إلى أن ذلك من الإحسان لا من الحقوق ، على أنه قد نفى الله الجناح عن المطلق ، ثم أثبت المتعة ، فلو كانت المتعة واجبة لانتقض نفى الجناح ، إلا أن يقال : إن الجناح نفى لأن المهر شىء معين ، قد يجحف بالمطلق ، بخلاف المتعة ، فإنها على حسب وسعه ولذلك نفى مالك ندبَ المتعة : للتى طلقت قبل البناء وقد سمَّى لها مهرا ، قال : فحسبها ما فرض لها أى لأن الله قصرَها على ذلك ، رفقا بالمطلق ، أى فلا تندب لها ندبا خاصا ، بأمر القرآن .

وقد قال مالك : بأن المطلقة المدخول بها ، يستحب تمتيعها ، أى بقاعدة الإحسان الأعم ولِما مضى من عمل السلف .

وقوله « على الموسِع قدره وعلى المقتر قدره » الموسع من أوسع ، إذا صار ذا سعة ، والمقتر من أقتر إذا صار ذا قَتر : وهو ضيق العيش ، والقدر ـ بسكون الدال وبفتحها ـ ما به تعيين ذات الشىء ، أو حاله ، فيطلق على ما يساوى الشىء من الأجرام ، ويطلق على مايساويه فى القيمة ، والمراد به هنا الحال التى يقدر بها المرء ، فى مراتب الناس فى الثروة ، وهو

الطبقة من القوم ، والطاقة من المال ، وقرأه الجمهور بسكون الدال ، وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر ، وحمزة ، والكسائى ، وحفص عن عاصم ، وأبو جعفر بفتح الدال

وقوله « فنصف ما فرضتم » مبتدأ محذوف الخبر : إيجازا ، لظهور المعنى ، أى فنصف ما فرضتم لهن ، بدليل قوله « وقد فرضتم لهن » لا يحسن فيها إلا هذا الوجه . والاقتصار على قوله « فنصف ما فرضتم » يدل على أنها حينئذ لا متعة لها .

وقوله « إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » استثناء من عموم الأحوال أى إلا فى حالة عفوهن أى النساء : بأن يسقطن هذا النصف ، وتسمية هذا الإسقاط عفوا ظاهرة ، لأن نصف المهر حق وجب على المطلق للمطلقة قبل البناء بما استخفَّ بها ، أو بما أوحشها ، فهو حق وجب لغرْم ضر ، فإسقاطه عفو لا محالة ، أو عند عفو الذى بيده عقدة النكاح ، وأل فى النكاح للجنس ، وهو متبادر فى عقد نكاح المرأة ، لا فى قبول الزوج ، وإن كان كلاهما سمى عقدا ، فهو غير النساء لا محالة لقوله « الذى بيده عقدة النكاح » فهو ذكر ، وهو غير المطلق أيضا ، لأنه لو كان المطلق ، لقال : أو تعفو بالخطاب ، لأن قبله «وإن طلقتموهن» ولا داعى إلى خلاف مقتضى الظاهر ، وقيل : جىء بالموصول تحريضا على عفو المطلق ، لأنه كانت بيده عقدة النكاح فأفاتها بالطلاق ، فكان جديراً بأن يعفو عن إمساك النصف، ويترك لها جميع صداقها ، وهو مردود بأنه لو أريد هذا المعنى ، لقال ، أو يعفو الذى كان بيده عقدة النكاح ، فتعين أن يكون أريد به ولى المرأة ؛ لأن بيده عقدة نكاحها ؛ إذ لا ينعقد نكاحها إلا به ، فإن كان المراد به الولى المجبر : وهو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، فكونه بيده عقدة النكاح ظاهر ، إلا أنه جعل ذلك من صفته باعتبار ما كان ، إذ لا يحتمل غير ذلك، وإن كان المراد مطلق الولى ، فكونه بيده عقدة النكاح ، من حيث توقف عقد المرأة على حضوره ، وكان شأنهم أن يخطبوا الأولياء فى ولاياهم فالعفو فى الموضعين حقيقة، والاتصاف بالصلة مجاز، وهذا قول مالك ؛ إذ جعل فى الموطأ : الذى بيده عقدة النكاح هو الأب فى ابنته البكر، والسيد فى أمته، وهو قول الشافعى فى القديم ، فتكون الآية ذكرت عفو الرشيدة، والمولَّى عليها، ونسب ما يقرب من هذا القول إلى جماعة من السلف ، منهم ابن عباس ،وعلقمة ، والحسن ، وقتادة، وقيل: الذى بيده عقدة النكاح هو المطلق لأن بيده عقد نفسه وهو القبول، ونسب هذا إلى على، وشريح ، وطاووس ، ومجاهد ، وهو قول أبى حنيفة ، والشافعى : فى الجديد ، ومعنى بيده

عقدة النكاح ، أن بيده التصرف فيها : بالإبقاء ، والفسخ بالطلاق ، ومعنى عفوه : تكميله الصداق ، أى إعطاؤه كاملا .

وهذا قول بعيد من وجهين : أحـــدهما ، أن فعل المطلق حينئذ لا يسمى عفوا بل تكميلا ،وسماحة ؛ لأن معناه أن يدفع الصداق كاملا ، قال فى الـكشاف : « وتسمية الزيادة على الحق عفوا فيه نظر » إلا أن يقال: كان الغالب عليهم أن يسوق إليها المهر عند التزوج ، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف الصداق ، فإذا ترك ذلك فقد عفا ، أو سماه عفوا على طريق المشاكلة .

الثانى أن دفع المطلق المهر كاملا للمطلقة ، إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص ، بخلاف عفو المرأة أو وليها ، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركنا من العقد لا يصح إسقاط شىء منه .

وقوله « وأن تعفوا أقرب للتقوى » تذييل أى العفو من حيث هو ، ولذلك حذف المفعول ، والخطاب لجميع الأمة ، وجىء بجمع المذكر للتغليب ، وليس خطابا للمطلقين ، وإلا لما شمل عفو النساء مع أنه كله مرغوب فيه ، ومن الناس من استظهر بهـذه الآية على أن المراد بالذى بيده عقدة النـكاح المطلق ، لأنه عبر عنه بعد ، بقوله « وأن تعفوا » وهو ظاهر فى المذكر ، وقد غفل عن مواقع التذييل فى آى القرآن كقوله « أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير » .

ومعنى كون العفو أقرب للتقوى : أن العفو أقرب إلى صفة التقوى من التمسك بالحق ؛ لأن التمسك بالحق لا ينافى التقوى لـكنه يؤذن بتصلب صاحبه وشدته ، والعفو يؤذن بسماحة صاحبه ورحمته ، والقلب المطبوع على السماحة والرحمة ، أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد ، لأن التقوى تقرب بمقدار قوة الوازع ، والوازع شرعى وطبيعى ، وفى القلب المفطور على الرأفة والسماحة لين يزعه عن المظالم والقساوة ، فتـكون التقوى أقرب إليه ، لـكثرة أسبابها فيه .

وقوله « ولا تنسوا الفضل بينـكم » تذييل ثان ، معطوف على التذييل الذى قبله ، لزيادة الترغيب فى العفو بما فيه من التفضل الدنيوى ، وفى الطباع السليمة حب الفضل .

فأمروا في هاته الآية بأن يتعاهدوا الفضل ، ولا ينسوه ؛ لأن نسيانه يباعد بينهم وبينه ، فيضمحل منهم ، ويوشك أن يحتاج إلى عفو غيره عنه في واقعة أخرى ، ففي تعاهده عون كبير على الإلف والتحابب ، وذلك سبيل واضحة إلى الاتحاد والمؤاخاة والانتفاع بهذا الوصف عند حلول التجربة .

والنسيان هنا مستعار للإهمال ، وقلة الاعتناء كما في قوله تعالى « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هٰذا » وهو كثير في القرآن ، وفي كلمة « بينكم » إشارة إلى هذا العفو ، إذا لم ينس تعامل الناس به بعضهم مع بعض ، وقوله : « إن الله بما تعملون بصير » تعليل للترغيب في عدم إهمال الفضل وتعريض بأن في العفو مرضاة الله تعالى ، فهو يرى ذلك منا فيجازي عليه ، ونظيره قوله « فإنك بأعيننا » .

﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾ 238

الانتقال من غرض إلى غرض ، في آي القرآن ، لا تلزم له قوة ارتباط ، لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفريع المسائل بعضها على بعض ولكنه كتاب تذكير ، وموعظة فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدى الأمة ، وتشريعها وموعظتها ، وتعليمها ، فقد يجمع فيه الشيء للشيء ، من غير لزوم ارتباط ، وتفرع مناسبة ، وربما كفى في ذلك نزول الغرض الثاني ، عقب الغرض الأول ، أو تكون الآية مأموراً بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن . كما تقدم في المقدمة الثامنة ، ولا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني ، أو في انسجام نظم الكلام ، فلعل آية « حٰفظوا على الصلوٰت » نزلت عقب آيات تشريع العدة والطلاق ، لسبب اقتضى ذلك : من غفلة عن الصلاة الوسطى ، أو استشعار مشقة في المحافظة عليها ، فوقع هذه الآية موقع الجملة المعترضة بين أحكام الطلاق والعدد ، وإذا أبيت إلاّ تطلب الارتباط فالظاهر أنه لما طال تبيان أحكام كثيرة متوالية : ابتداء من قوله « يسألونك ما ذا ينفقون » ، جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذيلت به الآية السابقة : وهو قوله « وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم » فإن الله دعانا إلى خلق حميد ، وهو العفو عن الحقوق ، ولما كان ذلك الخلق قد يعسر على النفس ، لما فيه من ترك ما تحبه من الملائم ، من مال وغيره : كالانتقام من الظالم ، وكان في طباع الأنفس الشح ، علمنا الله تعالى دواء

هذا الداء بدواءين، أحدهما دنيوى عقلى ، وهو قوله « ولا تنسوا الفضل بينكم » ، المذكر بأن العفو يقرب إليك البعيد ، ويصير العدو صديقا وإنك إن عفوت فيوشك أن تقترف ذنبا فيعفى عنك ، إذا تعارف الناس الفضل بينهم ، بخلاف ما إذا أصبحوا لا يتنازلون عن الحق .

الدواء الثانى أخروى روحانى : وهو الصلاة التى وصفها الله تعالى فى آية أخرى بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فلما كانت معينة على التقوى ، ومكارم الأخلاق ، حث الله على المحافظة عليها ، ولك أن تقول : لما طال تعاقب الآيات المبينة تشريعات تغلب فيها الحظوظ الدنيوية للمكلفين ، عقبت تلك التشريعات بتشريع تغلب فيه الحظوظ الأخروية ، لكى لا يشتغل الناس بدراسة أحد الصنفين من التشريع ، عن دراسة الصنف الآخر ، قال البيضاوى : « أمر بالمحافظة عليها فى تضاعيف أحكام الأولاد والأزواج ، لئلا يلهيهم الاشتغال بشأنهم عنها » .

وقال بعضهم : « لما ذكر حقوق الناس دلهم على المحافظة على حقوق الله » وهو فى الجملة. مع الإشارة إلى أن فى العناية بالصلوات أداء حق الشكر لله تعالى على ما وجه إلينا من عنايته بأمورنا التى بها قوام نظامنا وقد أومأ إلى ذلك قوله فى آخر الآية « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » أى من قوانين المعاملات النظامية .

وعلى هذين الوجهين الآخرين تكون جملة « حَٰفظوا على الصلوات » معترضة وموقعها ومعناها مثل موقع قوله « واستعينوا بالصبر والصلوٰة » بين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى » . وبين جملة « يا بنى إسرٰئيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين » . وكموقع جملة « يَٰأيها الذين ءامنوا استعينوا بالصبر والصلوٰة إن الله مع الصٰبرين » بين جملة « فلا تخشوهم واخشونى » الآية وبين جملة « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات » الآية .

و« حَٰفِظوا » صيغة مفاعلة استعملت هنا للمبالغة على غير حقيقتها . والمحافظة عليها هى المحافظة على أوقاتها من أن تؤخر عنها والمحافظة تؤذن بأن المتعلق بها حق عظيم يُخشى التفريط فيه .

والمراد : الصلوات المفروضة « وأل » فى الصلوات للعهد ، وهى الصلوات الخمس المتكررة؛ لأنها التى تُطلب المحافظة عليها .

« والصلوٰةِ الوسطى » لاشك أنها صلاة من جملة الصلوات المفروضة : لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض ، وقد ذكرها الله تعالى فى هذه الآية معرفة بلام التعريف ، وموصوفة بأنها وسطى ، فسمعها المسلمون وقرأوها ، فإما عرفوا المقصود منها فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم طرأ عليهم الاحتمال بعده فاختلفوا ، وإما شغلتهم العناية بالسؤال عن مهمات الدين فى حياة الرسول عن السؤال عن تعيينها : لأنهم كانوا عازمين على المحافظة على الجميع ، فلما تذاكروها بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اختلفوا فى ذلك فنبع من ذلك خلاف شديد : أنهيت الأقوال فيه إلى نيف وعشرين قولا ، بالتفريق والجمع ، وقد سلكوا للكشف عنها مسالك ؛ مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى ، أو من الوصاية بالمحافظة عليها.

فأما الذين تعلقوا بالاستدلال بوصف الوسطى : فمنهم من حاول جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل، فرجع إلى تتبع ما ورد فى تفضيل بعض الصلوات على بعض ، مثل قوله تعالى : « إن قرءان الفجر كان مشهودا » وحديث عائشة « أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب »

ومنهم من حاول جعل الوصف من الوسط : وهو الواقع بين جانبين متساويين من العدد فذهب يتطلب الصلاة التى هى بين صلاتين من كل جانب ، ولما كانت كل واحدة من الصلوات الخمس صالحة لأن تعتبر واقعة بين صلاتين ، لأن ابتداء الأوقات اعتبارى ، ذهبوا يعينون المبدأ : فمنهم من جعل المبدأ ابتداء النهار ، فجعل مبدأ الصلوات الخمس صلاة الصبح فقضى بأن الوسطى: العصر ، ومنهم من جعل المبدأ الظهر ، لأنها أول صلاة فرضت ؛ كما فى حديث جبريل فى الموطأ ، فجعل الوسطى: المغرب .

وأما الذين تعلقوا بدليل الوصاية على المحافظة، فذهبوا يتطلبون أشق صلاة على الناس : تكثر المثبطات عنها ، فقال قوم : هى الظهر لأنها أشق صلاة عليهم بالمدينة ، كانوا أهل شغل ، وكانت تأتيهم الظهر وهم قد أتعبتهم أعمالهم ، وربما كانوا فى إكمال أعمالهم ، وقال قوم : هى العشاء ؛ لما ورد أنها أثقل صلاة على المنافقين ، وقال بعضهم : هى العصر لأنها وقت شغل وعمل ؛ وقال قوم : هى الصبح لأنها وقت نوم فى الصيف ، ووقت تطلب الدفء فى الشتاء .

وأصح ما فى هذا الخلاف : ما جاء من جهة الأثر وذلك قولان :

أحدهما أنها الصبح . هذا قول جمهور فقهاء المدينة ، وهو قول عمر ، وابنه عبد الله وعلى، وابن عباس ، وعائشة ، وحفصة ، وجابر بن عبد الله ، وبه قال مالك ، وهو عن الشافعى أيضا، لأن الشائع عندهم أنها الصبح ، وهم أعلم الناس بما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قول ، أو فعل ، أو قرينة حال .

القول الثانى : أنها العصر ، وهذا قول جمهور من أهل الحديث ، وهو قول عبد الله بن مسعود ، وروى عن على أيضا ، وهو الأصح عن ابن عباس أيضا ، وأبى هريرة ، وأبى سعيد الخدرى ، ونسب إلى عائشة ، وحفصة ، والحسن ، وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي فى رواية، ومال إليه ابن حبيب من المالكية ، وحجتهم ما روى أن النبىء صلى الله عليه وسلم قال يومَ الخندق حين نسى أن يصلى العصر من شدة الشغل فى حفر الخندق ، حتى غربت الشمس فقال : « شغلونا ــ أى المشركون ــ عن الصلاة الوسطى ، أضرم الله قبورهم نارا » .

والأصح من هذين القولين أولهما : لما فى الموطأ والصحيحين ، أن عائشة وحفصة أمرتا كاتبى مصحفيهما أن يكتبا قوله تعالى « حٰفظوا على الصلوٰت والصلوٰة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قٰنتين » وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تسنده حفصة ، فإذا بطل أن تكون الوسطى هى العصر ، بحكم عطفها على الوسطى تعين كونها الصبح ، هذا من جهة الأثر .

وأما من جهة مسالك الأدلة المتقدمة، فأفضلية الصبح ثابتة بالقرآن ، قال تعالى ، مخصصا لها بالذكر « وقرءان الفجر إنّ قرءان الفجر كان مشهودا » وفى الصحيح أن ملائكة الليل ، وملائكة النهار ، يجتمعون عند صلاة الصبح ، وتوسطها بالمعنى الحقيقى ظاهر ، لأن وقتها بين الليل والنهار ، فالظهر والعصر نهاريتان ، والمغرب والعشاء ليليتان، والصبح وقت متردد بين الوقتين ، حتى إن الشرع عامل نافلته معاملة نوافل النهار : فشرع فيها الإسرار،وفريضته معاملة فرائض الليل : فشرع فيها الجهر .

ومن جهة الوصاية بالمحافظة عليها ، هى أجدر الصلوات بذلك : لأنها الصلاة التى تكثر المثبطات عنها ، باختلاف الأقاليم والعصور والأمم ، بخلاف غيرها فقد تشق إحدى الصلوات الأخرى على طائفة دون أخرى ، بحسب الأحوال والأقاليم والفصول .

ومن الناس من ذهب إلى أن الصلاة الوسطى قصد إخفاؤها ليحافظ الناس على جميع الصلوات ، وهذا قول باطل ؛ لأن الله تعالى عرّفها باللام ووصفها . فكيف يكون مجموع هذين المعرفين غير مفهوم ، وأما قياس ذلك على ساعة الجمعة وليلة القدر ففاسد ، لأن كليهما قد ذكر بطريق الإبهام وصحت الآثار بأنها غير معينة. هذا خلاصة ما يعرض هنا فى تفسير الآية .

وقوله تعالى « وقوموا لله قٰنتين » أمر بالقيام فى الصلاة بخضوع ، فالقيام: الوقوف ، وهو ركن فى الصلاة فلايترك إلا لعذر ، وأما القنوت : فهو الخضوع والخشوع قال تعالى : « وكانت من القٰنتين» وقال « إن إبرٰهيم كان أمة قانتا لله حنيفا» وسمى به الدعاء المخصوص الذى يدعى به فى صلاة الصبح أوفى صلاة المغرب ، على خلاف بينهم ، وهو هنا محمول على الخضوع والخشوع ، وفى الصحيح عن ابن مسعود: كنا نسلم على رسول الله وهو يصلى فيرد علينا ، فلما رجعنا من عند النجاشى سلمنا عليه فلم يرد علينا ، وقال : « إن فى الصلاة لشغلا » وعن زيد بن أرقم : كان الرجل يكلم الرجل إلى جنبه ، فى الصلاة ، حتى نزلت « وقوموا لله قٰنتين » فأمرنا بالسكوت .

فليس « قٰنتين » هنا بمعنى قارئين دعاء القنوت ، لأن ذلك الدعاء إنما سمى قنوتا استرواحا من هذه الآية عند الذين فسروا الوسطى بصلاة الصبح كما فى حديث أنس « دعا النبىء على رعل وذكوان فى صلاة الغداة شهرا وذلك بدء القنوت وما كنا نقنت » .

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ 239

تفريع على قوله « وقوموا لله قٰنتين » للتنبيه على أن حالة الخوف لا تكون عذرا فى ترك المحافظة على الصلوات ، ولكنها عذر فى ترك القيام لله قانتين ، فأفاد هذا التفريع غرضين : أحدهما بصريح لفظه ، والآخر بلازم معناه .

والخوف هنا خوف العدو ، وبذلك سميت صلاة الخوف ، والعرب تسمى الحرب بأسماء الخوف : فيقولون الرّوْع ويقولون الفَزَع ، قال عمرو بن كلثوم :

* وتحملنا غداة الروع جرد * البيت

وقال سبرة بن عمر الفقعسى :

ونسوتكم فى الروع باد وجوهها يُخَلْنَ إماءً والإماء حرائر

وفى الحديث «إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع » ولا يعرف إطلاق الخوف على الحرب قبل القرآن قال تعالى « ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع » .

والمعنى : فإن حاربتم أو كنتم فى حرب ، ومنه سمى الفقهاء « صلاة الخوف » الصلاة التى يؤديها المسلمون وهم يصافون العدو ، فى ساحة الحرب : وإيثار كلمة الخوف فى هذه الآية لتشمل خوف العدو ، وخوف السباع ، وقطاع الطريق ، وغيرها .

« ورجالا » جمع راجل كالصحاب « وركبانا » جمع راكب وهما حالان من محذوف أى فصلوا رجالا أو ركبانا وهذا فى معنى الاستثناء من قوله « وقوموا لله قَٰنتين » لأن هاته الحالة تخالف القنوت فى حالة الترجل ، وتخالفهما معا فى حالة الركوب . والآية إشارة إلى أن صلاة الخوف لا يشترط فيها الخشوع ، لأنها تكون مع الاشتغال بالقتال ولا يشترط فيها القيام .

وهذا الخوف يسقط ما ذكر من شروط الصلاة ، وهو هنا صلاة الناس فرادى ، وذلك عند مالك ، إذا اشتد الخوف ، وأظلهم العدو ، ولم يكن حصن بحيث تتعذر الصلاة جماعة مع الإمام ، وليست هذه الآية لبيان صلاة الجيش فى الحرب جماعة : المذكورة فى سورة النساء ، والظاهر أن الله شرع للناس فى أول الأمر، صلاة الخوف فرادى على الحال التى يتمكنون معها من مواجهة العدو ، ثم شرع لهم صلاة الخوف جماعة فى سورة النساء ، وأيضا شملت هذه الآية كل خوف من سباع ، أو قطاع طريق ، أو من سيل الماء ، قال مالك : وتستحب إعادة الصلاة ، وقال أبو حنيفة : يصلون كما وصف الله ويعيدون ، لأن القتال فى الصلاة مفسد عنده .

وقوله « فإذا أمنتم فاذكروا الله » أراد الصلاة أى ارجعوا إلى الذكر المعروف .

وجاء فى الأمن بإذا وفى الخوف بإن بشارة للمسلمين بأنهم سيكون لهم النصر والأمن .

وقوله « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » الكاف للتشبيه : أى اذكروه ذكرا يشابه ما من به عليكم من علم الشريعة فى تفاصيل هذه الآيات المتقدمة ، والمقصود من المشابهة

المشابهة فى التقدير الاعتبارى ، أى أن يكون الذكر بنية الشكر على تلك النعمة والجزاء ، فإن الشيء المجازى به شيء آخر ، يعتبر كالمشابه له ، ولذلك يطلق عليه اسم المقدار ، وقد يسمون هذه الكاف كاف التعليل ، والتعليل مستفاد من التشبيه ، لأن العلة على قدر المعلول .

﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ 240

موقع هذه الآية هنا ، بعد قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزوٰجا يتربصن » إلى آخرها فى غاية الإشكال : فإن حكمها يخالف ، فى الظاهر ، حكم نظيرتها التى تقدمت ، وعلى قول الجمهور هاته الآية سابقة فى النزول على آية « والذين يتوفون منكم ويذرون أزوٰجا يتربصن » يزداد موقعها غرابة : إذ هى سابقة فى النزول متأخرة فى الوضع .

والجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم تربص المتوفى عنها حولا فى بيت زوجها وذلك فى أول الإسلام ، ثم نسخ ذلك بعدة الوفاة وبالميراث ، روى هذا عن ابن عباس ، وقتادة ، والربيع ، وجابر بن زيد . وفى البخارى ، فى كتاب التفسير ، عن عبد الله بن الزبير قال : « قلت لعثمان هذه الآية ، والذين يتوفون منكم ويذرون أزوٰجا وصية لأزوٰجهم ، قد نسختها الآية الأخرى ، فلم تكتبها ، قال : لا أغير شيئا منه عن مكانه يابن أخى » فاقتضى أن هذا هو موضع هذه الآية ، وأن الآية التى قبلها ناسخة لها ، وعليه فيكون وضعها هنا بتوقيف من النبىء صلى الله عليه وسلم لقول عثمان «لا أغير شيئا منه عن مكانه » ويحتمل أن ابن الزبير أراد بالآية الأخرى آية سورة النساء فى الميراث .

وفى البخارى : قال مجاهد « شرع الله العدة أربعة أشهر وعشرا تعتد عند أهل زوجها واجبا ، ثم نزلت وصية لأزواجهم فجعل لله لها تمام السنة وصية ، إن شاءت سكنت فى وصيتها وإن شاءت خرجت ، ولم يكن لها يومئذ ميراث معين ، فكان ذلك حقها فى تركة زوجها ، ثم نسخ ذلك بالميراث » فلا تعرض فى هذه الآية للعدة ولكنها فى بيان حكم آخر وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولا : إن شاءت أن تحتبس عن التزوج حولا مراعاة لما

كانوا عليه ، ويكون الحول تكميلا لمدة السكنى لا للعدة ، وهذا الذى قاله مجاهد أصرح ما فى هذا الباب ، وهو المقبول .

واعلموا أن العرب ، فى الجاهلية ، كان من عادتهم المتبعة أن المرأة إذا توفى عنها زوجها تمكث فى شر بيت لها حولا ، محدة لابسة شر ثيابها متجنبة الزينة والطيب ، كما تقدم فى حاشية تفسير قوله تعالى « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف » عن الموطأ : فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الغلو فى سوء الحالة ، وشرع عدة الوفاة والإحداد ، فلما ثقل ذلك على الناس ، فى مبدأ أمر تغيير العادة ، أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم بسكنى الحول بمنزل الزوج والإنفاق عليها من ماله ، إن شاءت السكنى بمنزل الزوج ، فإن خرجت وأبت السكنى هنالك لم ينفق عليها ، فصار الخيار للمرأة فى ذلك بعد أن كان حقا عليها لا تستطيع تركه ، ثم نسخ الإنفاق والوصية بالميراث ، فالله لما أراد نسخ عدة الجاهلية ، وراعى لطفه بالناس فى قطعهم عن معتادهم ، أقر الاعتداد بالحول ، وأقر ما معه من المكث فى البيت مدة العدة ، لكنه أوقفه على وصية الزوج ، عند وفاته ، لزوجه بالسكنى ، وعلى قبول الزوجة ذلك ، فإن لم يوص لها أو لم تقبل ، فليس عليها السكنى ، ولها الخروج ، وتعتد حيث شاءت ، ونسخ وصية السكنى حولا بالمواريث ، وبقى لها السكنى فى محل زوجها مدة العدة مشروعا بحديث الفُريعة .

وقوله « وصية لأزوَٰجهم » قرأه نافع ، وابن كثير ، والكسائى وأبو بكر عن عاصم ، وأبو جعفر ، ويعقوب ، وخلف : برفع وصية على الابتداء ، محولا عن المفعول المطلق ، وأصله وصية بالنصب بدلا من فعله ، فحول إلى الرفع لقصد الدوام كقولهم : حمد وشكر ، وصبر جميل كما تقدم فى تفسير « الحمد لله » ، وقوله : فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسَٰن » .

ولما كان المصدر فى المفعول المطلق ، فى مثل هذا ، دالا على النوعية ، جاز عند وقوعه مبتدأ أن يبقى منكرا ، إذ ليس المقصود فردا غير معين حتى ينافى الابتداء ، بل المقصود النوع ، وعليه فقوله : لأزواجهم خبر ، وقرأه أبو عمرو ، وابن عامر ، وحمزة ، وحفص عن عاصم : وصيّةً بالنصب فيكون قوله لأزواجهم متعلقا به على أصل المفعول المطلق الآتى بدلا من فعله لإفادة الأمر . وظاهر الآية أن الوصية وصية المتوفين ، فتكون من الوصية التى أمر بها من تحضره الوفاة : مثل الوصية التى فى قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » فعلى هذا الاعتبار إذا لم يوص المتوفَّى لزوجه بالسكنى

فلا سكنى ، لها ، وقد تقدم أن الزوجة مع الوصية مخيرة بين أن تقبل الوصية ، وبين أن تخرج وقال ابن عطية: قالت فرقة : منهم ابن عباس ، والضحاك ، وعطاء ، والربيع : أن قوله وصية لأزواجهم هى وصية من الله تعالى للأزواج بلزوم البيوت حولا ، وعلى هذا القول فهو كقوله تعالى «يوصيكم الله فى أولادكم» وقوله «وصية من الله» فذلك لا يتوقف عن إيصاء المتوفين ولا على قبول الزوجات، بل هو حكم من الله يجب تنفيذه ، وعليه يتعين أن يكون «لأزواجهم» متعلقا بوصية ، وتعلقه به هو الذى سوغ الابتداء به ، والخبر محذوف دل عليه المقام لعدم تأتى ما قرر فى الوجه الأول .

وقوله «متاعا إلى الحول»: تقدم معنى المتاع فى قوله «متاعاً بالمعروف حقا على المحسنين» والمتاع هنا هو السكنى ، وهو منصوب على حذف فعله أى ليمتعوهن متاعا ، وانتصب متاعا على نزع الخافض ،فهو متعلق بوصية والتقدير وصية لأزواجهم بمتاع . وإلى مؤذنة بشىء جعلت غايته الحول ، وتقديره متاعا بسكنى إلى الحول ، كما دل عليه قوله «غير إخراج» .

والتعريف فى الحول تعريف العهد ، وهو الحول المعروف عند العرب من عهد الجاهلية الذى تعتد به المرأة المتوفى عنها ، فهو كتعريفه فى قول لبيد[1] :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يَبْكِ حولا كاملا فقد اعتذر

وقوله «غير إخراج» حال من متاعا مؤكدة ، أو بدل من متاعا بدلا مطابقا ، والعرب تؤكد الشىء بنفى ضده ، ومنه قول أبى العباس الأعمى يمدح بنى أمية:

خطباء على المنابر فُرسا نٌ عليها وقالَةٌ غيرُ خُرْس

وقوله «فإن خرجن فلا جناح عليكم» هو على قول فرقة معناه : فإن أبين قبول الوصية نخرجن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن : من الخروج وغيره من المعروف عدا الخطبة والتزوج، والتزين فى العدة، فذلك ليس من المعروف .

---

(١) كانوا فى الجاهلية تحد البنت على أبيها حولا كاملا إذا لم تكن ذات زوج، وقبل هذا البيت :

تمنى ابنتاى أن يعيش أبوهما وهل أنا إلا من ربيعةَ أو مضر

فإن حان يوما أن يموت أبوكما فلا تخمشاوجها ولا تحلقا شعر

وقولا هو المرء الذى لا حليفَه أضاع ولا خان الصَّديق ولا غدر

قالها لبيد لما بلغ مائة وعشرين سنة يوصى ابنتيه بوصايا الإسلام .

وعلى قول الفرقة الأخرى التى جعلت الوصية من الله ، يجب أن يكون قوله «فإن خرجن» عطفا على مقدر للإيجاز ، مثل « أن اضرب بعصاك البحر فانفلق » أى فإن تم الحول نخرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن : أى من تزوج وغيره ، من المعروف عدا ، المنكر كالزنا وغيره ، والحاصل أن المعروف يفسر : بغير ما حرم عليها فى الحالة التى وقع فيها الخروج وكل ذلك فعل فى نفسها ؛ قال ابن عرفة فى تفسيره « وتنكير معروف هنا وتعريفه فى الآية المتقدمة ، لأن هذه الآية نزلت قبل الأخرى ، فصار هنالك معهودا » .

وأحسب هذا غير مستقيم ، وأن التعريف تعريف الجنس ، وهو والنكرة سواء ، وقد تقدم الكلام عن القراءة المنسوبة إلى على ـ بفتح ياء يتوفون ـ وما فيها من نكتة عربية عند قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن » الآية .

﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ 241

عطف على جملة « والذين يتوفون منكم » جُمل استيفاء لأحكام المتعة للمطلقات ، بعد أن تقدم حكم متعة المطلقات قبل المسيس وقبل الفرض ، فعمم بهذه الآية طلب المتعة للمطلقات كلهن . فاللام فى قوله « وللمطلقَٰتِ متَٰعٌ » لام الاستحقاق .

والتعريف فى المطلقات يفيد الاستغراق . فكانت هذه الآية قد زادت أحكاما على الآية التى سبقتها . وعن جابر بن زيد قال: لما نزل قوله تعالى « ومتعوهن على الموسع قدره إلى قوله ـ حقا على المحسنين » قال رجل : إن أحسنت فعلت وإن لم أرد ذلك لم أفعل ، فنزل قوله تعالى « وللمطلقَٰت متَٰعٌ بالمعروف حقا على المتقين » فجعلها بيانا للآية السابقة، إذ عوض وصف المحسنين بوصف المتقين .

والوجه أن اختلاف الوصفين فى الآيتين لا يقتضى اختلاف جنس الحكم باختلاف أحوال المطلقات ، وأن جميع المتعة من شأن المحسنين والمتقين . وأن دلالة صيغة الطلب فى الآيتين سواء : إن كان استحبابا ، أو كان إيجابا .

فالذين حملوا الطلب فى الآية السابقة على الاستحباب ، حملوه فى هذه الآية على الاستحباب بالأولى، ومعولهم فى محمل الطلب فى كلتا الآيتين ليس إلا على استنباط علة مشروعية المتعة : وهى جبر خاطر المطلقة استبقاء للمودة ، ولذلك لم يستثن مالك من مشمولات هذه الآية إلا

المختلعة ؛ لأنها هى التى دعت إلى الفرقة دون المطلق .

والذين حملوا الطلب فى الآية المتقدمة على الوجوب ، اختلفوا فى محمل الطلب فى هذه الآية فمنهم من طرد قوله بوجوب المتعة لجميع المطلقات ، ومن هؤلاء عطاء ، وجابر بن زيد ، وسعيد ابن جبير ، وابن شهاب ، والقاسم بن محمد ، وأبو ثور ، ومنهم من حمل الطلب فى هذه الآية على الاستحباب ، وهو قول الشافعى ، ومرجعه إلى تأويل ظاهر قوله « وللمطلقٰتِ » بما دل عليه مفهوم قوله فى الآية الأخرى « ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » .

﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ 242

أى كهذا البيان الواضح ، يبين الله آياته ، فالآيات هنا دلائل الشريعة .

وقد تقدم القول فى نظيره فى قوله تعالى « وكذلك جعلنٰكم أمة وسطا » .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ 243 وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 244

استئناف ابتدائى للتحريض على الجهاد ، والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل ، وأن الجبان قد يلقى حتفه فى مظنة النجاة ، وقد تقدم : أن هذه السورة نزلت فى مدة صلح الحديبية وأنها تمهيد لفتح مكة ، فالقتال من أهم أغراضها ، والمقصود من هذا الكلام هو قوله « وقٰتلوا فى سبيل الله » الآية .

فالكلام رجوع إلى قوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وفصلت بين الكلامين الآيات النازلة خلالهما المفتتحة بـ(يسألونك) .

وموقع « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديٰرهم » قبل قوله « وقٰتلوا فى سبيل الله » موقع ذكر الدليل قبل المقصود ، وهذا طريق من طرق الخطابة أن يقدم الدليل قبل المستدل عليه لمقاصد كقول على رضى الله عنه ، فى بعض خطبه لما بلغه استيلاء جند الشام على أكثر البلاد ، إذ افتتح الخطبة فقال « ما هى إلا الكوفة أقبضها وأبسطها أنبئت بُسْرا هو ابن أبى أرطاة من قادة جنود الشام قد اطلع اليمين ، وإنى والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم

باجتماعهم على باطلهم ، وتفرقكم عن حقكم » فقوله « ما هى إلا الكوفة » موقعه موقع الدليل على قوله « لأظن هؤلاء القوم إلخ » وقال عيسى بن طلحة لما دخل على عروة بن الزبير ، حين قطعت رجله « ما كنا نعدك للصراع ، والحمد لله الذى أبقى لنا أكثرك : أبقى لنا سمعك ، وبصرك ، ولسانك ، وعقلك ، وإحدى رجليك » فقدم قوله : ما كنا نعدك للصراع ، والمقصود من مثل ذلك الاهتمام والعناية بالحجة ، قبل ذكر الدعوى ، تشويقا للدعوى ، أو حملا على التعجيل بالامتثال .

واعلم أن تركيب (ألم تر إلى كذا) إذا جاء فعل الرؤية فيه متعديا إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه ، كان كلاما مقصودا منه التحريض على علم ما عدى إليه فعل الرؤية ، وهذا مما اتفق عليه المفسرون ولذلك تكون همزة الاستفهام مستعملة فى غير معنى الاستفهام بل فى معنى مجازى أو كنائى ، من معانى الاستفهام غير الحقيقى ، وكان الخطاب به غالبا موجها إلى غير معين ، وربما كان المخاطب مفروضا متخيلا .

ولنا فى بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن يكون الاستفهام مستعملا فى التعجب ، أو التعجيب ، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية ، ويكون فعل الرؤية علميا من أخوات ظن ، على مذهب الفراء وهو صواب ؛ لأن إلى ولام الجر يتعاقبان فى الكلام كثيرا ، ومنه قوله تعالى «والأمر إليك» أى لك وقالوا « أحمد الله إليك » كما يقال « أحمد لك الله » والمجرور بإلى فى محل المفعول الأول ، لأن حرف الجر الزائد لا يطالب متعلقا ، وجملة وهم ألوف فى موضع الحال ، سادة مسد المفعول الثانى : لأن أصل المفعول الثانى لأفعال القلوب أنه حال [1] ، على تقدير : ما كان من حقهم الخروج ، وتفرع على قوله «وهم ألوف» قوله «فقال لهم الله موتوا» فهو من تمام معنى المفعول الثانى أو تجعل (إلى) تجريدا لاستعارة فعل الرؤية لمعنى العلم ، أو قرينة عليها ، أو لتضمين فعل الرؤية معنى النظر ، ليحصل الادعاء أن هذا الأمر المدرك بالعقل كأنه مدرك بالنظر ، لكونه بين

---

(١) عندى أن أصل استعمال فعل الرؤية فى معنى العلم وعده من أخوات ظن أنه استعارة الفعل الموضوع لإدراك المبصرات إلى معنى المدرك بالعقل المجرد لمشابهته للمدرك بالبصر فى الوضوح واليقين ولذلك قد يصلونه بالحرف الذى أصله لتعدية فعل النظر .

الصدق لمن علمه ، فيكون قولهم « ألم تر إلى كذا » فى قوله : جملتين : ألم تعلم كذا وتنظر إليه .

الوجه الثانى : أن يكون الاستفهام تقريريا فإنه كثر مجىء الاستفهام التقريرى فى الأفعال المنفية ، مثل « ألم نشرح لك صدرك » « ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير » .

والقول[1] فى فعل الرؤية وفى تعدية حرف (إلى) نظير القول فيه فى الوجه الأول .

الوجه الثالث: أن تجعل الاستفهام إنكاريا ، إنكارا لعدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية والرؤية علمية ، والقول فى حرف (إلى) نظير القول فيه على الوجه الأول ، أو أن تكون الرؤية بصرية ضمن الفعل معنى تنظر على أن أصله أن يخاطب به من غفل عن النظر إلى شىء مبصر ويكون الاستفهام إنكاريا : حقيقة أو تنزيلا ، ثم نقل المركب إلى استعماله فى غير الأمور المبصرة فصار كالمثل ، وقريب منه قول الأعشى :

* ترى الجود يجرى ظاهرا فوق وجهه *

واستفادة التحريض ، على الوجوه الثلاثة إنما هى من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام لأن شأن الأمر المتعجب منه ، أو المقرر به ، أو المنكور علمه ، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواعى على علمه ، وذلك مما يحرض على علمه .

واعلم أن هذا التركيب جرى مجرى المثل ، فى ملازمته لهذا الأسلوب ، سوى أنهم غيروه باختلاف أدوات الخطاب التى يشتمل عليها : من تذكير وضده ، وإفراد وضده ، نحو ألم ترَىْ فى خطاب المرأة وألم تريا وألم تروا وألم ترين ، فى التثنية والجمع هذا إذا خوطب بهذا المركب فى أمر ليس من شأنه أن يكون مبصرا للمخاطب أو مطلقا .

وقد اختلف فى المراد من هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ، والأظهر أنهم قوم خرجوا خائفين من أعدائهم فتركوا ديارهم جبنا ، وقرينة ذلك عندى قوله تعالى : « وهم ألوف » فإنه جملة حال وهى محل التعجيب ، وإنما تكون كثرة العدد محلا للتعجيب إذا كان المقصود الخوف من العدو ، فإن شأن القوم الكثيرين ألا يتركوا ديارهم خوفا وهلعا

(١) إنما كثر الاستفهام التقريرى فى الأفعال المنفية لقصد تحقيق صدق المقر بعد إقراره لأن مقرره أورد له الفعل الذى يطلبَ منه الإقرار به مورد المنفى كأنه يقول أفسح لك المجال للإنكار إن شئت أن تقول لم أفعل فإذا أقر بالفعل بعد ذلك لم يبق له عذر بادعاء أنه مكره فيما أقربه .

والعرب تقول للجيش إذا بلغ الألوف « لا يغلب من قلة » . فقيل هم من بنى إسرائيل خالفوا على نبيء لهم فى دعوته إياهم للجهاد ، ففارقوا وطنهم فرارا من الجهاد ، وهذا الأظهر ، فتكون القصة تمثيلا لحال أهل الجبن فى القتال ، بحال الذين خرجوا من ديارهم ، بجامع الجبن وكانت الحالة المشبه بها أظهر فى صفة الجبن و أفظع ، مثل تمثيل حال المتردد فى شيء بحال من يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، فلا يقال إن ذلك يرجع إلى تشبيه الشيء بمثله . وهذا أرجح الوجوه لأن أكثر أمثال القرآن أن تكون بأحوال الأمم الشهيرة و بخاصة بنى إسرائيل. وقيل هم من قوم من بنى إسرائيل من أهل داوردان قرب واسط [1] وقع طاعون ببلدهم فخرجوا إلى واد أفيح فرماهم الله بداء موت ثمانية أيام ، حتى انتفخوا و نتنت أجسامهم ثم أحياها. وقيل هم من أهل أذرعات ، بجهات الشام . واتفقت الروايات كلها على أن الله أحياهم بدعوة النبيء حزقيال بن بوزى [2] فتكون القصة استعارة : شبه الذين يجبنون عن القتال بالذين يجبنون من الطاعون ، بجامع خوف الموت ، والمشبهون يحتمل أنهم قوم من المسلمين خامرهم الجبن لما دُعوا إلى الجهاد فى بعض الغزوات ، ويحتمل أنهم فريق مفروض وقوعه قبل أن يقع ، لقطع الخواطر التى قد تخطر فى قلوبهم .

وفى تفسير ابن كثير ، عن ابن جريج عن عطاء : أن هذا مثل لا قصة واقعة ، وهذا بعيد يبعده التعبير عنهم بالموصول ، وقوله «فقال لهم الله» . وانتصب «حذر الموت» على المفعول لأجله ، وعامله «خرجوا» .

والأظهر أنهم قوم فروا من عدوهم ، مع كثرتهم ، وأخلوا له الديار ، فوقعت لهم فى طريقهم مصائب أشرفوا بها على الهلاك ، ثم نجوا ، أو أوبئة وأمراض ، كانت أعراضها تشبه أعراض الموت ، مثل داء السكت ثم برئوا منها : فهم فى حالهم تلك مثل قول الراجز :

(١) داوردان بفتح الدال بعدها ألف ثم واو مفتوحة ثم راء ساكنه كذا ضبطها ياقوت وهى شرق واسط من جزيرة العراق قرب دجلة .

(٢) حزقيال بن بوزى هو ثالث أنبياء بنى إسرائيل كان معاصرا لأرمياء ودانيال من القرنين السابع والسادس قبل المسيح وكان من جملة الذين أسرهم الأشوريون مع الملك يوياقيم ملك إسرائيل وهو يومئذ صغير فتنبأ فى جهات الخابور فى أرض الكلدانيين حيث القرى التى كانت على نهر الخابور شرقى دجلة ورأى مرائى أفردت بسفر من أسفار كتب اليهود وفيها إنذارات بما يحل ببنى إسرائيل من المصائب وتوفى فى الأسر .

وخارجٍ أخرجه حب الطمع فَرَّ من الموت وفى الموت وقع

ويؤيد أنها إشارة إلى حادثةٍ وليست مثَلا قولُه « إن الله لذو فضل على الناس » الآية ويؤيد أن المتحدث عنهم ليسوا من بنى إسرائيل قوله تعالى ، بعد هذه « ألم تر إلى الملأ من بنى إسرائيل من بعد مُوسى » والآية تشير إلى معنى قوله تعالى « أينما تكونوا يدرككم الموت ـ وقوله ـ قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم » .

فأما الذين قالوا إنهم قوم من بنى إسرائيل أحياهم الله بدعوة حزقيال ، والذين قالوا إنما هذا مثَل لا قصةٌ واقعةٌ ، فالظاهر أنهم أرادوا الرؤيا التى ذكرت فى كتاب حزقيال فى الإصحاح ٣٧ منه إذ قال « أخرجَنى روحُ الرب وأنزلنى فى وسط بقعة ملآنة عظاما ومرَّ بى من حولها وإذا هى كثيرة ويابسة فقال لى يابن آدم أتحيا هذه العظام ، فقلت ياسيدى أنت تعلم ، فقال لى تنبأْ على هذه العظام و قُل لها أيتها العظام اليابسة اسمعى كلمة الرب ، فتقاربت العظام ، وإذا بالعصَب واللحم كساها وبُسط الجلدُ عليها من فوق وليس فيها روح ـ فقال لى تنبأْ للروح وقل قال الرب هلم ياروح من الرياح الأربعِ وهِبَّ على هؤلاء القتلى فتنبأتُ كما أمرنى فدخل فيهم الروح فحيُوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا جدا » وهذا مثل ضربهُ النبيء لاستماتة قومه ، واستسلامهم لأعدائهم ، لأنه قال بعده « هذه العظام هى كل بيوت إسرائيل هم يقولون يبست عظامنا وهلك رجاؤنا قد انقطعنا فتنبأْ وقل لهم قال السيد الرب هأنذا أفتح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبى وآتى بكم إلى أرض إسرائيل وأجعل روحى فيكم فتحيوْن » فلعل هذا المثل مع الموضع الذى كانت فيه مراءى هذا النبيء ، وهو الخابور ، وهو قرب واسط ، هو الذى حدا بعض أهل القصص إلى دعوى أن هؤلاء القوم من أهل دَاوَرْدَان : إذ لعل دَاوَرْدَان كانت بجهات الخابور الذى رأى عنده النبيء حزقيال ما رأى .

وقوله تعالى « فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم » القَولُ فيه إما مجاز فى التكوين والموت حقيقة أى جعل فيهم حالة الموت ، وهى وقوف القلب وذهاب الإدراك والإحساس ، استعيرت حالة تلقى المكوَّن لأثر الإرادة بتلقى المأمور للأمر ، فأطلق على الحالة المشبهة المركبُ الدال على الحالة المشبَّه بها على طريقة التمثيل ، ثم أحياهم بزوال ذلك العارض فعلموا أنهم أصيبوا بما لو دام لكان موتا مستمرا ، وقد يكون هذا من الأدواء النادرة المشبِهة داء

السكت وإما أن يكون القول مجازا عن الإنذار بالموت ، والموتُ حقيقة ، أى أراهم الله مهالك شموا منها رائحة الموت ، ثم فرج الله عنهم فأحياهم .

وإما أن يكون كلاما حقيقيا بوحى الله ، لبعض الأنبياء ، والموتُ موت مجازى ، وهو أمر للتحقير شمالهم ، ورَماهم بالذل والصغار ، ثم أحياهم ، وثبتَ فيهم روح الشجاعة .

والمقصود من هذا موعظة المسلمين بترك الجبن ، وأن الخوف من الموت لا يدفع الموت ، فهؤلاء الذين ضُرب بهم هذا المثلُ خرجوا من ديارهم خائفين من الموت ، فلم يغن خوفهم عنهم شيئا ، وأراهم الله الموت ثم أحياهم ، ليصير خُلُق الشجاعة لهم حاصلا بإدراك الحس .

ومحل العبرة من القصة : هو أنهم ذاقوا الموت الذى فروا منه ، ليعلموا أن الفرار لا يغنى عنهم شيئا ، وأنهم ذاقوا الحياة بعد الموت ، ليعلموا أن الموت والحياة بيد الله ، كما قال تعالى « قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل » .

وجملة « إن الله لذو فضل على الناس » واقعة موقع التعليل لجملة « ثم أحيَاهُم » والمقصود منها بث خُلق الاعتماد على الله فى نفوس المسلمين فى جميع أمورهم ، وأنهم إن شكروا الله على ما آتاهم من النعم ، زادهم من فضله ، ويسر لهم ما هو صعب .

وجملة « وَقَـٰتِلوا فى سبيل الله » الآية هى المقصود الأول ، فإن ما قبلها تمهيد لها ، كما علمتَ ، وقد جعلت فى النظم معطوفة على جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من دِيَـٰرِهم » عطفاً على الاستئناف ، فيكون لها حكم جملة مستأنفة ، استئنافا ابتدائيا ، ولولا طول الفصل بينها وبين جملة « كُتِب عليكم القتال وهو كُره لكم » ، لقلنا : إنها معطوفة عليها على أن اتصال الغرضين يُلحقها بها بدون عطف .

وجملة « واعلموا أن الله سميع عليم » حث على القتال ، وتحذير من تركه ، بتذكيرهم بإحاطة علم الله تعالى بجميع المعلومات : ظاهرها وباطنها . وقدّم وصف سميع ، وهو أخص من عليم ، اهتماما به هنا ؛ لأن معظم أحوال القتال فى سبيل الله من الأمور المسموعة ، مثل جلبة الجيش ، وقعقعة السلاح ، وصهيل الخيل . ثم ذكر وصف عليم لأنه يعم العلم بجميع المعلومات ، وفيها ماهو من حديث النفس مثل خلُق الخوف ، وتسويل النفس القعودَ عن القتال ، وفى هذا تعريض بالوعد والوعيد .

وافتتاح الجملة بقوله « وأعلموا » للتنبيه على ما تحتوى عليه من معنى صريح وتعريض ، وقد تقدم قريبا عند قوله تعالى « واتقوا الله وأعلموا أنكم مُلَٰقوه » .

﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 245

اعتراض بين جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من دِيَٰرِهم » إلى آخرها ، وجملة « ألم تر إلى الملإ من بنى إسرآءيل » الآية ، قصد به الاستطراد للحث على الإنفاق لوجه الله فى طرق البر ، لمناسبة الحث على القتال ، فإن القتال يستدعى إنفاق المقاتل على نفسه فى العُدَّة والمؤونة مع الحث على إنفاق الواجد فضلًا فى سبيل الله : بإعطاء العُدَّة لمن لا عُدَّة له ، والإنفاق على المعسرين من الجيش ، وفيها تبيين لمضمون جملة « وأعلموا أن الله سميع عليم » فكانت ذات ثلاثة أغراض .

و « القرض » إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله ، ويطلق مجازا على البذل لأجل الجزاء ، فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاءَ الثواب ، ففعل يقرض مستعمل فى حقيقته ومجازه .

والاستفهام فى قوله « مَن ذا الذى يقرض الله » مستعمل فى التحضيض والتهييج على الاتصاف بالخير كأنَّ المستفهم لا يدرى مَن هو أهل هذا الخير والجديرُ به ، قال طرفة :

إذا القوم قالوا مَن فتى خِلْتُ أننى عُنِيتُ فلَم أَكسَلْ ولم أتبَلَّدِ

و (ذا) بعد أسماء الاستفهام قد يكون مستعملا فى معناه كما تقول ، وقد رأيتَ شخصا لا تعرفه : (مَن ذا) فإذا لم يكن فى مقام الكلام شيء يصلح لأن يشار إليه بالاستفهام كان استعمال (ذا) بعد اسم الاستفهام للإشارة المجازية بأن يتصوَّر المتكلم فى ذهنه شخصا موهوما مجهولا صدر منه فعل فهو يسأل عن تعيينه ، وإنما يكون ذلك للاهتمام بالفعل الواقع وتطلُّب معرفة فاعله ولكون هذا الاستعمال يلازم ذكر فعلٍ بعد اسم الإشارة ، قال النُّحاة كلهم بصريُّهم وكوفيُّهم : بأن (ذا) مع الاستفهام تتحوّل إلى اسم موصول مبهم غير معهود، فعدُّوه اسمَ موصول ، وبوَّب سيبويه فى كتابه فقال « باب إجرائهم ذَا وحدَه بمنزلة الذى

وليس يكون كالذى إلا مع (ما) و (من) فى الاستفهام فيكون (ذا) بمنزلة الذى ويكون ما ــ أى أو من ــ حرفَ الاستفهام وإجراؤهم إياه مع ما ــ أى أو مَن ــ بمنزلة اسم واحد » ومثَّله بقوله تعالى « ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا » وبقية أسماء الإشارة مثل اسم (ذا) عند الكوفيين ، وأما البصريون فقصروا هذا الاستعمال على (ذا) وليس مرادهم أن ذا مع الاستفهام يصير اسم موصول ؛ فإنه يكثر فى الكلام أن يقع بعده اسم موصول ، كما فى هذه الآية ، ولا معنى لوقوع اسمى موصول صلتهما واحدة ، ولكنهم أرادوا أنه يفيد مُفاد اسم الموصول ، فيكون ما بعده من فِعل أو وصف فى معنى صلة الموصول ، وإنما دوَّنوا ذلك لأنهم تناسوا ما فى استعمال ذا فى الاستفهام من المجاز ، فكان تدوينها قليل الجدوى .

والوجه أن (ذا) فى الاستفهام لا يخرج عن كونه للإشارة وإنما هى إشارة مجازية ، والفعل الذى يجىء بعده يكون فى موضع الحال . فوزان قوله تعالى « ماذا أنزل ربكم » وزان قول يزيد بن ربيعة بن مفرغ يخاطب بغلته :

* نَجَوْتِ وهٰذَا تَحْمِلِينَ طَلِيق *

والإقراض : فعل القرض . والقرض : السلف ، وهو بذل شىء ليرد مثله أو مساويه ، واستعمل هنا مجازا فى البذل الذى يرجى الجزاء عليه تأكيدا فى تحقيق حصول التعويض والجزاء . ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضَى الله به إلَّا إذا كان مبرَّأً عن شوائب الرياء والأذى ، كما قال النابغة :

* ليست بذات عقارب *

وقيل : القرض هنا على حقيقته وهو السلف ، ولعله علق باسم الجلالة لأن الذى يُقرض الناس طمعاً فى الثواب كأنه أقرض الله تعالى ؛ لأن القرض من الإحسان الذى أمر الله به وفى معنى هذا ما جاء فى الحديث القدسى « أن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمنى ــ قال ــ يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين ــ قال ــ أما علمت أنه استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه » الحديث . وقد رووا : أن ثواب الصدقة عشر أمْثالها وثواب القرض ثمانية عشر من أمثاله . وقرأ الجمهور « فيضاعفه » بألف بعد الضاد ، وقرأه ابن كثير ، وابنُ عامر ، وأبو جعفر ، ويعقوب . بدون ألف بعد الضاد وبتشديد العين .

ورُفع « فيضاعفُه » فى قراءة الجمهور ، على العطف على يقرض ، ليدخل فى حيز

التحضيض معاقبا للإقراض فى الحصول ، وقرأه ابن عامر ، وعاصم ، ويعقوب : بنصب الفاء على جواب التحضيض ، والمعنى على كلتا القراءتين واحد .

وقوله « والله يقبض ويبصط » أصل القبض : الشد والتماسك ، وأصل البسط : ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال ، وقد تفرعت عن هـذا المعنى معان : منها القبض بمعنى الأخذ « فَرِهانٌ مقبوضة » وبمعنى الشح « ويقبضون أيديَهم » ومنها البَسط بمعنى البذل « الله يبسط الرزق لمن يشاء » وبمعنى السخاء « بل يداه مبسوطتان » ومن أسمائه تعالى : القابض ، الباسط ، بمعنى المانع ، المعطى ، وقرأ الجمهور : ويبسط بالسين ، وقرأه نافع ، والبزى عن ابن كثير ، وأبو بكر عن عاصم ، والكسائى ، وأبو جعفر ، وروح عن يعقوب ، بالصاد وهو لغة .

يحتمل أن المراد هنا : يقبض العطايا والصدقات ، ويبسط الجزاء والثواب ، ويحتمل أن المراد يقبض نفوسا عن الخير ، ويبسط نفوسا للخير ، وفيه تعريض بالوعد بالتوسعة على المنفق فى سبيل الله ، والتقتير على البخيل . وفى الحديث ، اللهم أعط منفقا خلفا وممسكا تلفا ، وفى ابن عطية عن الحلوانى عن قالون عن نافع : « أنه لا يبالى كيف قرأ يبسط وبسطه بالسين أو بالصاد » أى لأنهما لغتان مثل الصراط والسراط ، والأصل هو السين ، ولكنها قلبت صادا فى بصطه ويبصط لوجود الطاء بعدها ، ومخرجها بعيد من مخرج السين ؛ لأن الانتقال من السين إلى الطاء ثقيل بخلاف الصاد .

وقوله « وإليه ترجعون » خبر مستعمل فى التنبيه والتذكير بأن ما أعدلهم فى الآخرة من الجزاء على الإنفاق فى سبيل الله أعظم مما وعدوا به من الخير فى الدنيا ، وفيه تعريض بأن الممسك البخيل عن الإنفاق فى سبيل الله محروم من خير كثير .

روى أنه لما نزلت الآية جاء أبو الدحداح إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال «أو أنّ الله يريد منا القرض ؟ قال : نعم يا أبا الدحداح ، قال : أرنى يدك » فناوله يده فقال : « فإنى أقرضت الله حائطا فيه ستمائة نخلة » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كم من عذق رَدَاح ودار فَسَاح فى الجنة لأبى الدحداح » .

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟ قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ 246

جملة « ألم تر إلى الملإ من بنى إسرآءيل » استئناف ثان بعد جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من دِيَٰرِهم » سيق مساق الاستدلال لجملة «وَقَٰتِلوا فى سبيل الله» وفيها زيادة تأكيد لفظاعة حال التقاعس عن القتال بعد التهيؤ له فى سبيل الله ، والتكرير فى مثله يفيد مزيد تحذير وتعريض بالتوبيخ ؛ فإن المأمورين بالجهاد فى قوله « وَقَٰتِلوا فى سبيل الله » لا يخلون من نفر تعتريهم هواجس تثبطهم عن القتال ، حبا للحياة ومن نفر تعترضهم خواطر تهون عليهم الموت عند مشاهدة أكدار الحياة ، ومصائب المذلة ، فضرب الله لهذين الحالين مثلين : أحدهما ما تقدم فى قوله «ألم تر إلى الذين أخرجوا من دِيَٰرِهم» والثانى قوله «ألم تر إلى الملإ من بنى إسرائيل» وقد قدم أحدهما وأخر الآخر : ليقع التحريض على القتال بينهما ، ومناسبة تقديم الأولى أنها تشنع حال الذين استسلموا واستضعفوا أنفسهم ، فخرجوا من ديارهم مع كثرتهم ، وهذه الحالة أنسب بأن تقدم بين يدى الأمر بالقتال والدفاع عن البيضة ؛ لأن الأمر بذلك بعدها يقع موقع القبول من السامعين لا محالة ، ومناسبة تأخير الثانية أنها تمثيل حال الذين عرفوا فائدة القتال فى سبيل الله لقولهم « وما لنا ألا نُقَٰتِل » إلخ . فسألوه دون أن يفرض عليهم فلما عين لهم القتال نكصوا على أعقابهم ، وموضع العبرة هو التحذير من الوقوع فى مثل حالهم ، بعد الشروع فى القتال ، أو بعد كتبه عليهم ، فلله بلاغة هذا الكلام ، وبراعة هذا الأسلوب : تقديما وتأخيرا . وتقدم القول على « ألم تر » فى الآية قبل هذه .

والملأ : الجماعة الذين أمرهم واحد، وهو اسم جمع كالقوم والرهط ، وكأنه مشتق من الملْء وهو تعمير الوعاء بالماء ونحوه، وأنه مؤذن بالتشاور لقولهم: تمالأ القوم إذا اتفقوا على شىء والكل مأخوذ من ملء الماء ؛ فإنهم كانوا يملأون قربهم وأوعيتهم كل مساء ، عند الورد ، فإذا ملأ

أحد لآخر فقد كفاه شيئا مهما ؛ لأن الماء قوام الحياة ، فضربوا ذلك مثلا للتعاون على الأمر النافع الذى به قوام الحياة ، والتمثيل بأحوال الماء فى مثل هذا منه قول على « اللهم عليك بقريش فإنهم قد قطعوا رحمى وأكفأوا إنائى » تمثيلا لإضاعتهم حقه .

وقوله « من بعد موسى » إعلام بأن أصحاب هذه القصة كانوا مع نبىء بعد موسى ، فإن زمان موسى لم يكن فيه نصب ملوك على بنى إسرائيل وكأنه إشارة إلى أنهم أضاعوا الانتفاع بالزمن الذى كان فيه رسولهم بين ظهرانيهم ، فكانوا يقولون : اذهب أنت وربك فقاتلا ، وكان النصر لهم معه أرجى لهم ببركة رسولهم والمقصود : التعريض بتحذير المسلمين من الاختلاف على رسولهم .

وتنكير نبىء لهم للإشارة إلى أن محل العبرة ليس هو شخص النبىء فلا حاجة إلى تعيينه ، وإنما المقصود حال القوم وهذا دأب القرآن فى قصصه ، وهذا النبىء هو صمويل وهو بالعربية شمويل بالشين المعجمة ولذلك لم يقل: إذ قالوا لنبيهم ، إذ لم يكن هذا النبىء معهودا عند السامعين حتى يعرف لهم بالإضافة .

وفى قوله « لنبىء لهم » تأييد لقول علماء النحو إن أصل الإضافة أن تكون على تقدير لام الجر ، ومعنى « ابعث لنا ملكا » عين لنا ملكا ؛ وذلك أنه لما لم يكن فيهم ملك فى حالة الحاجة إلى ملك فكأن الملك غائب عنهم ، وكأن حالهم يستدعى حضوره فإذا عين لهم شخص ملكا فكأنه كان غائبا عنهم فبعث أى أرسل إليهم ، أو هو مستعار من بعث البعير أى إنهاضه للمشى .

وقوله « هل عسيتم إن كتب عليكم القتال » الآية ، استفهام تقريرى وتحذير ، فقوله: « ألاّ تقَاتلوا » ، مستفهم عنه بهل وخبر لعسى متوقع ، ودليل على جواب الشرط « إن كتب عليكم القتال » وهذا من أبدع الإيجاز : فقد حكى جملا كثيرة وقعت فى كلام بينهم ، وذلك أنه قررهم على إضمارهم نية عدم القتال اختبارا وسبرا لمقدار عزمهم عليه ، ولذلك جاء فى الاستفهام بالنفى فقال ما يؤدى معنى « هلْ لَا تقاتلون » ولم يقل : هل تقاتلون ؛ لأن المستفهم عنه هو الطرَف الراجح عند المستفهم ، وإن كان الطرَف الآخر مقدرا ، وإذا خرج الاستفهام إلى معانيه المجازية كانت حاجة المتكلم إلى اختيار الطرف الراجح متأكدة . وتوقع منهم عدم القتال وحذرهم من عدم القتال إن فرض عليهم ، فجملة : « ألاّ تقتُلوا » يتنازع معناها كل من هَل وعَسى وإنْ ، وأعطيت لعسى ، فلذلك قرنت بأنْ ، وهى دليل للبقية فيقدر لكل عامل ما يقتضيه . والمقصود من هذا الكلام التحريض : لأن ذا الهمة يأنف

من نسبته إلى التقصير ، فإذا سجل ذلك عليه قبل وجود دواعيه كان على حذر من وقوعه فى المستقبل ، كما يقول من يوصى غيره: افعل كذا و كذا وما أظنك تفعل . وقرأ نافع وحده عسيتم ـ بكسر السين ـ على غير قياس ، وقرأه الجمهور بفتح السين وهما لغتان فى عسى إذا اتصل بها ضمير المتكلم أوالمخاطب، وكأنهم قصدوا من كسر السين التخفيف بإماتة سكون الياء.

وقوله « قالوا وما لنا ألا نقتل فى سبيل الله » جاءت واو العطف فى حكاية قولهم ؛ إذ كان فى كلامهم ما يفيد إرادة أن يكون جوابهم عن كلامه معطوفا على قولهم « ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله » ما يؤدّى مثله بواو العطف فأرادوا تأكيد رغبتهم ، فى تعيين ملك يدبر أمور القتال ، بأنهم ينكرون كل خاطر يخطر فى نفوسهم من التثبيط عن القتال ، فجعلوا كلام نبيئهم بمنزلة كلام معترض فى أثناء كلامهم الذى كملوه ، فما يحصل به جوابهم عن شك نبيهم فى ثباتهم ، فكان نظم كلامهم على طريقة قوله تعالى حكاية عن الرسل « وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدىٰنا سبلنا » .

وما، اسم استفهام بمعنى أى شيء واللام للاختصاص والاستفهام إنكارى وتعجبى من قول نبيهم « هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقتلوا » لأن شأن المتعجب منه أن يسأل عن سببه . واسم الاستفهام فى موضع الابتداء ، ولنا خبره ، ومعناه ما حصل لنا أو ما استقرّ لنا، فاللام فى قوله « لنا » لام الاختصاص و«أن» حرف مصدر واستقبال ، ونقاتل منصوب بأن ، ولما كان حرف المصدر يقتضى أن يكون الفعل بعده فى تأويل المصدر ،فالمصدر المنسبك من أن وفعلها إما أن يجعل مجرورا بحرف جر مقدر قبل أنْ مناسب لتعلق لا نقاتل بالخبر ، والتقدير : ما لنا فى ألا نقاتل أى انتفاء قتالنا أو ما لنا لأَلا نقاتل أى لأجل انتفاء قتالنا ، فيكون معنى الكلام إنكارهم أن يثبت لهم سبب يحملهم على تركهم القتال ، أو سبب لأجل تركهم القتال ، أى لا يكون لهم ذلك .

وإما أن يجعل المصدر المنسبك بدلا من ضمير لنا : بدَل اشتمال ، والتقدير : مالنا لِتَرْكِنا القتال .

ومثل هذا النظم يجىء بأشكال خمسة : مثل مالك لا تأمنا على يوسف ـ ومالى لا أعبد الذى فطرنى ـ مالكم كيف تحكمون ـ *فمالك والتلددحول نجد* ـ فما لكم فى المنافقين فئتين، والأكثر أن يكون مابعد الاستفهام فى موضع حال، ولكن الإعراب يختلف ومآل المعنى متحد.

و « ما » مبتدأ و « لنا » خبره ، والمعنى : أى شىء كان لنا . وجملة « ألا نقَتل » حال وهى قيد للاستفهام الإنكارى : أى لا يثبت لنا شىء فى حالة تركنا القتال . وهذا كنظائره فى قولك : مالى لاأفعل أو مالى أفعل، فأن مصدرية مجرورة بحرف جر محذوف يقدر بفى أو لام الجر ، متعلق بما تعلقَ به لنا .

وجملة « وقد أخرجنا » حال معللة لوجه الإنكار : أى إنهم فى هذه الحال أبعد الناس عن ترك القتال ؛ لأن أسباب حب الحياة تضعف فى حالة الضر والكدر بالإخراج من الديار والأبناء .

وعطف الأبناء على الديار لأن الإخراج يطلق على إبعاد الشىء من حيزه ، وعلى إبعاده من بين ما يصاحبه ، ولا حاجة إلى دعوى جعل الواو عاطفة عاملا محذوفا تقديره وأبعدنا عن أبنائنا .

وقوله « فلما كتب عليهم القتالُ تولوا » إلخ . جملة معترضة ، وهى محل العبرة والموعظة لتحذير المسلمين من حال هؤلاء أن يتولوا عن القتال بعد أن أخرجهم المشركون من ديارهم وأبنائهم ، وبعد أن تمنوا قتال أعدائهم وفرضه الله عليهم والإشارة إلى ما حكاه الله عنهم بعد بقوله « فلما جاوزه هو والذين ءامنوا معه » إلخ .

وقوله «والله عليم بالظٰلِمين » تذييل : لأن فعلهم هذا من الظلم ؛ لأنهم لما طلبوا القتال خيلوا أنهم محبون له ثم نكصوا عنه . ومن أحسن التأديب قول الراجز :

مَن قال لاَ فى حاجة مسؤولة فما ظلم
وإنما الظالم من يقول لا بعد نعم

وهذه الآية أشارت إلى قصة عظيمة من تاريخ بنى إسرائيل ، لما فيها من العلم والعبرة ، فإن القرآن يأتى بذكر الحوادث التاريخية تعليما للأمة بفوائد ما فى التاريخ ، ويختار لذلك ما هو من تاريخ أهل الشرائع ، لأنه أقرب للغرض الذى جاء لأجله القرآن : هذه القصة هى حادث انتقال نظام حكومة بنى إسرائيل من الصبغة الشورية ، المعبر عنها عندهم بعصر القُضاة ، إلى الصبغة الملكية ، المعبر عنها بعصر الملوك وذلك أنه لما توفى موسى عليه السلام فى حدود سنة ١٣٨٠ قبل الميلاد المسيحى ، خلفه فى الأمة الإسرائيلية يوشع بن نُون ، الذى عهد له موسى فى آخر حياته بأن يخلفه فلما صار أمر بنى إسرائيل إلى يوشع جعل

لأسباط بنى إسرائيل حكاما يسوسونهم . ويقضون بينهم ، وسماهم « القضاة » فكانوا فى مدن متعددة ، وكان من أولئك الحكام أنبياء ، وكان هنالك أنبياء غير حكام ، وكان كل سِبط من بنى إسرائيل يسيرون على ما يظهر لهم ، وكان من قضاتهم وأنبيائهم صمويل بن القانة ، من سبط أفرايم، قاضيا لجميع بنى إسرائيل ، وكان محبوبا عندهم ، فلما شاخ وكبر وقعت حروب بين بنى إسرائيل والفلسطينيين وكانت سجالا بينهم ، ثم كان الانتصار للفلسطينيين ، فأخذوا بعض قرى بنى إسرائيل : حتى إن تابوت العهد ، الذى سيأتى الكلام عليه ، أسره الفلسطينيون ، وذهبوا به إلى (أَشدود) بلادهم وبقى بأيديهم عدة أشهر ، فلما رأت بنو إسرائيل ما حل بهم من الهزيمة ، ظنوا أن سبب ذلك هو ضعف صمويل عن تدبير أمورهم ، وظنوا أن انتظام أمر الفلسطينيين ، لم يكن إلا بسبب النظام الملكى ، وكانوا يومئذ يتوقعون هجوم ناحاش : ملك العمونيين عليهم أيضا ، فاجتمعت إسرائيل وأرسلوا عرفاءهم من كل مدينة ، وطلبوا من صمويل أن يقيم لهم ملكا يقاتل بهم فى سبيل الله ، فاستاء صمويل من ذلك ، وحذرهم عواقب حكم الملوك قائلا « إن الملِك يأخذ بنيكم لخدمته وخدمة خيله ، ويتخذ منكم من يركض أمام مراكبه ، ويسخر منكم حراثين لحرثه ، وعملة لعُدد حربه ، وأدوات مراكبه ، ويجعل بناتكم عطَّارات وطباخات وخبازات ، ويصطفى من حقولكم ، وكرومكم ، وزياتينكم ، أجودها فيعطيها لعبيده ، ويتخذكم عبيدا ، فإذا صرختم بعد ذلك فى وجه ملككم لا يستجيب الله لكم ، فقالوا : لابد لنا من ملِك لنكون مثل سائر الأمم ، وقال لهم : هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا « ومالنا ألا نقتٰل » الخ .

وكان ذلك فى أوائل القرن الحادى عشر قبل المسيح .

وقوله « وقد أخرجنا من ديٰرنا وأبنائنا » يقتضى أن الفلسطينيين أخذوا بعض مدن بنى إسرائيل ، وقد صُرح بذلك إجمالا فى الإصحاح السابع من سفر صمويل الأول ، وأنهم أسَروا أبناءهم ، وأطلقوا كهولهم وشيوخهم ، وفى ذكر الإخراج من الديار والأبناء تلهيب للمهاجرين ، من المسلمين ، على مقاتلة المشركين الذين أخرجوهم من مكة ، وفرقوا بينهم وبين نسائهم ، وبينهم وبين أبنائهم ، كما قال تعالى « ومالكم لا تقٰتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدٰن ... » .

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ 247

أعاد الفعل ، في قوله « وقال لهم نبيهم » للدلالة على أن كلامه هذا ليس من بقية كلامه الأول ، بل هو حديث آخر متأخر عنه : وذلك أنه بعد أن حذرهم عواقب الحكومة المْلكية ، وحذرهم التولى عن القتال ، تكلم معهم كلاما آخَرَ فى وقت آخر .

وتأكيدُ الخبر بإنَّ : إيذان بأن من شأن هذا الخبر أن يُتلقى بالاستغراب والشك ، كما أنبأ عنه قولهم « أنَّى يكون له الملك علينا » .

ووقع فى سفر صمويل ، فى الإصحاح التاسع ، أنه لما صمم بنو إسرائيل فى سؤالهم أن يعين لهم ملِكا ، صلى لله تعالى فأوحى الله إليه : أنْ أجبْهم إلى كل ماطلبوه ، فأجابهم وقال لهم : اذهبوا إلى مدنكم ، ثم أوحى الله إليه صفة الملك الذى سيعينه لهم ، وأنه لقيه رجل من بنيامين اسمه شَاول بن قيس ، فوجد فيه الصفة : وهى أنه أطول القوم ، ومسَحَهُ صمويلُ ملِكا على إسرائيل ، إذْ صب على رأسه زيتا ، وقبَّله وجمع بنى إسرائيل ، بعد أيام ، فى بلد المصفاة ، وأحضره ، وعينه لهم ملكا ، وذلك سنة ١٠٩٥ قبل المسيح .

وهذا الملك هو الذى سمى فى الآية « طالوت » وهو « شاول » وطالوت لقبهُ ، وهو وزن اسم مصدر : من الطول ، على وزن فعَلُوت مثل جَبَرُوت وملَكوت ورَهَبوت ورغَبوت ورحموت ، ومنه طَاغوت أصله طَغَيُوت فوقع فيه قلب مكانى ، وطالوت وصف به للمبالغة فى طول قامته ، ولعله جعل لقبا له فى القرآن للإشارة إلى الصفة التى عرف بها لصمويل ، فى الوحى الذى أوحى الله إليه ، كما تقدم ، ولمراعاة التنظير بينه وبين جالوت غريمه فى الحرب ، أوكان ذلك لقباله فى قومه قبلَ أن يؤتى الملك ، وإنما يلقبُ بأمثال هذا اللقب ، من كان من العموم . ووزن فَعلوت وزن نادر فى العربية ولعله من بقايا العربية القديمة السامية ، وهذا هو الذى يؤذن به منعه من الصرف ، فإن منعه من الصرف لا علة

له إلا العلمية والعجمة ، وجزم الراغب بأنه اسم عجمى ولم يُذكر فى كتب اللغة لذلك ولعله عومل معاملة الاسم العجمى لمَّا جُعل علما على هذا العَجمى فى العربية ، فعُجمته عارضة وليس هو عجميا بالأصالة ، لأنه لم يعرف هذا الاسم فى لغة العبرانيين كداوود وشاوول ، ويجوز أن يكون منعه من الصرف لمصيره بالإبدال إلى شبه وزن فاعُول ، ووزنُ فاعول فى الأعلام عجمى ، مثل هارون وماروت وشاوول وداوود ، ولذلك منعوا قابوس من الصرف ، ولم يعتدوا باشتقاقه من القبس ، وكأنَّ عدول القرآن عن ذكره باسمه شاول لثقل هذا اللفظ وخفة طالوت .

وأنَّى فى قوله « أنى يكون له الملك علينا » بمعنى كيف ، وهو استفهام مستعمل فى التعجب ، تعجبوا من جعل مِثله ملكا ، وكان رجلا فلاحا من بيت حقير ، إلا أنه كان شجاعا ، وكان أطول القوم ، ولما اختاره صمويل لذلك ، فتح الله عليه بالحكمة ، وتنبأ نبوءات كثيرة ، ورضيت به بعض إسرائيل ، وأباه بعضهم ، ففى سفر صمويل : أن الذين لم يرضَوا به هم بنو (بليعال) والقرآن ذكر أن بنى إسرائيل قالوا : أنى يكون له الملك علينا ، وهو الحق ؛ لأنهم لا بد أن يكونوا قد ظنوا أن مَلكهم سيكون من كبرائهم وقوادهم. والسر فى اختيار نبيئهم لهم هذا الملِكَ : أنه أراد أن تبقى لهم حالتهم الشورية بقدر الإمكان ، فجعل مَلِكهم من عامتهم لا من سادتهم ، لتكون قدمه فى الملك غير راسخة ، فلا يخشى منه أن يشتد فى استعباد أمته ، لأن الملوك فى ابتداء تأسيس الدول يكونون أقرب إلى الخير ، لأنهم لم يعتادوا عظمة الملك ولم ينسوا مساواتَهم لأمثالهم ، وما يزالون يتوقعون الخلع ، ولهذا كانت الخلافة سُنَّةَ الإسلام . وكانت الوراثة مبدأ الملك فى الإسلام : إذ عهد معاوية ابن أبى سفيان لابنه يزيد بالخلافة بعده، والظن به أنه لم يكن يسعه يومئذ إلا ذلك ؛ لأن شيعة بنى أمية راغبون فيه ، ثم كانت قاعدة الوراثة للملك فى دول الإسلام وهى من تقاليد الدول من أقدم عصور التاريخ . وهى سنة سيئة ولهذا تجد مؤسسى الدول أفضل ملوك عائلاتهم . وقواد بنى إسرائيل لم يتفطنوا لهذه الحكمة لقصر أنظارهم ، وإنما نظروا إلى قلة جدته ، فتوهموا ذلك مانعا من تمليكه عليهم ، ولم يعلموا أن الاعتبار بالخلال النفسانية ، وأن الغنى غنى النفس لا وفرة المال وماذا تجدى وفرته إذا لم يكن ينفقه فى المصالح ، وقد قال الراجز :

قدنى من نصر الخُبَيْبَيْن قَدِى   ليسَ الإمامُ بالشحيح المُلحد

فقولهم «ونحن أحق بالملك» جملة حالية ، والضمير من المتكلمين ، وهم قادة بنى إسرائيل وجعلوا الجملة حالا للدلالة على أنهم لما ذكروا أحقيتهم بالملك لم يحتاجوا إلى الاستدلال على ذلك ؛ لأن هذا الأمر عندهم مسلم معروف ، إذ هم قادة وعرفاء ، وشاوول رجل من السوقة، فهذا تسجيل منهم بأرجحيتهم عليه ، وقوله « ولم يؤت سعة من المال » معطوفة على جملة الحال فهى حال ثانية . وهذا إبداء مانع فيه من ولايته الملك فى نظرهم ، وهو أنه فقير ، وشأن الملك أن يكون ذا مال ليكفى نوائب الأمة فينفق المال فى العدد ، والعطاء ، وإغاثة الملهوف فكيف يستطيع من ليس بذى مال أن يكون ملكا ، وإنما قالوا هذا لقصورهم فى معرفة سياسة الأمم ونظام الملك ؛ فإنهم رأوا الملوك المجاورين لهم فى بذخة وسعة ، فظنوا ذلك من شروط الملك .

ولذا أجابهم نبيئهم بقوله « إن الله اصطفٰه عليكم » رادًّا على قولهم «ونحن أحق بالملك منه » فإنهم استندوا إلى اصطفاء الجمهور إياهم فأجابهم بأنه أرجح منهم لأن الله اصطفاه ، وبقوله «وزاده بسطة فى العلم والجسم» رادا عليهم قولهم: ولم يؤت سعة من المال ، أى زاده عليكم بسطة فى العلم والجسم ، فأعلمهم نبيئهم أن الصفات المحتاج إليها فى سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأى ، وقوة البدن ؛ لأنه بالرأى يهتدى لمصالح الأمة ، لا سيا فى وقت المضائق ، وعند تعذر الاستشارة ، أو عند خلاف أهل الشورى وبالقوة يستطيع الثبات فى مواقع القتال فيكون بثباته ثبات نفوس الجيش ، وقدم النبىء فى كلامه العلم على القوة لأن وقعه أعظم ، قال أبو الطيب :

الرأى قبلَ شجاعةِ الشجعان هوَ أوَّلٌ وهى المحل الثانى

فالعلم المراد هنا ، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة ، وقيل : هو علم النبوءة ، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن معدودا من أنبيائهم .

ولم يجبهم نبيئهم عن قوله « ولم يؤت سعة من المال » اكتفاء بدلالة اقتصاره على قوله: وزاده بسطة فى العلم والجسم ؛ فإنه ببسطة العلم وبالنصر يتوافر له المال ؛ لأن «المال تجلبه الرعية» كما قال أرسطاليس ، ولأن الملك ولو كان ذا ثروة ، فثروته لا تكفى لإقامة أمور المملكة ولهذا لم يكن من شرط ولاة الأمور من الخليفة فما دونه أن يكون ذا سعة ، وقد ولى على الأمة أبو بكر وعمر وعلى ولم يكونوا ذوى يسار . وغنى الأمة فى بيت مالها ومنه تقوم مصالحها ، وأرزاق ولاة أمورها .

والبسطة اسم من البسط وهو السعة والانتشار ، فالبسطة الوفرة والقوة من الشيء ، وسيجيء كلام عليها عند قوله تعالى « وزادكم في الخلق بسطة » في الأعراف .

وقوله « والله يؤتي ملكه من يشاء » يحتمل أن يكون من كلام النبيء ، فيكون قد رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله ، بعد أن بين لهم شيئا من حكمة الله في ذلك .

ويحتمل أن يكون تذييلا للقصة من كلام الله تعالى ، وكذلك قوله « والله وٰسع عليم » .

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ 248

أراد نبيئهم أن يتحداهم بمعجزة تدل على أن الله تعالى اختار لهم شاوول ملكا ، فجعل لهم آية تدل على ذلك : وهي أن يأتيهم التابوت ، أي تابوت العهد ، بعد أن كان في يد الفلسطينيين كما تقدم ، وهذا إشارة إلى قصة تيسير الله تعالى إرجاع التابوت إلى بني إسرائيل بدون قتال : وذلك أن الفلسطينيين أرجعوا التابوت إلى بني إسرائيل في قصة ذكرت في سفر صمويل : حاصلها أن التابوت بقي سبعة أشهر في بلاد فلسطين موضوعا في بيت صنمهم داجون ورأى الفلسطينيون آيات من سقوط صنمهم على وجهه ، وانكسار يديه ورأسه ، وإصابتهم بالبواسير في أشدود ، وتخومها ، وسلطت عليهم الجرذان تفسد الزروع ، فلما رأوا ذلك استشاروا الكهنة ، فأشاروا عليهم بإلهام من الله بإرجاعه إلى إسرائيل لأن إله إسرائيل قد غضب لتابوته وأن يرجعوه مصحوبا بهدية : صورة خمس بواسير من ذهب ، وصورة خمس فيران من ذهب ، على عدد مدن الفلسطينيين العظيمة : أشدود ، وغزة ، واشقلون ، وجت ، وعفرون . ويوضع التابوت على عجلة جديدة تجرها بقرتان ومعه صندوق به التماثيل الذهبية ، ويطلقون البقرتين تذهبان بإلهام إلى أرض إسرائيل ، ففعلوا واهتدت البقرتان إلى أن بلغ التابوت والصندوق إلى يد اللاويين في تخم بيت شمس : هكذا وقع في سفر صمويل غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم كان قبل تمليك شاول ، وصريح القرآن يخالف ذلك ، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق هذا بأن تحمل الحوادث على غير ترتيبها في الذكر ، وهو كثير في كتابهم . والذي يظهر لي

أن الفلسطينيين لما علموا اتحاد الإسرائيليين تحت ملك علموا أنهم ما أجمعوا أمرهم إلا لقصد أخذ الثأر من أعدائهم وتخليص تابوت العهد من أيديهم ، فدبروا أن يظهروا إرجاع التابوت بسبب آيات شاهدوها ، ظنا منهم أن حدة بنى إسرائيل تفل إذا أرجع إليهم التابوت بالكيفية المذكورة ، آنفا ، ولا يمكن أن يكون هذا الرعب حصل لهم قبل تمليك شاول ، وابتداء ظهور الانتصار به .

والتابوت اسم عجمى معرب فوزنه فاعول ، وهذا الوزن قليل فى الأسماء العربية ، فيدل على أن ما كان على وزنه إنما هو معرب : مثل ناقوس وناموس ، واستظهر الزمخشرى أن وزنه فعلول بتحريك العين لقلة الأسماء التى فاؤها ولامها حرفان متحدان : مثل سلس وقلق ، ومن أجل هذا أثبته الجوهرى فى مادة توب لا فى تبت. والتابوت بمعنى الصندوق المستطيل : وهو صندوق أمر موسى عليه السلام بصنعه صنعه بصلئيل الملهم فى صناعة الذهب والفضة والنحاس ونجارة الخشب ، فصنعه من خشب السنط ـ وهو شجرة من صنف القرظ ـ وجعل طوله ذراعين ونصفا وعرضه ذراعا ونصفا وارتفاعه ذراعا ونصفا ، وغشاه بذهب من داخل ومن خارج ، وصنع له إكليلا من ذهب ، وسبك له أربع حلق من ذهب على قوائمه الأربع ، وجعل له عصوين من خشب مغشاتين بذهب لتدخل فى الحلقات لحمل التابوت ، وجعل غطاءه من ذهب، وجعل على طريق الغطاء صورة تخيل بها اثنين من الملائكة من ذهب باسطين أجنحتهما فوق الغطاء ، وأمر الله موسى أن يضع فى هذا التابوت لوحى الشهادة اللذين أعطاه الله إياهما وهى الألواح التى ذكرها الله فى قوله «ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح » .

والسكينة فعيلة بمعنى الاطمئنان والهدوء، وفى حديث السعى إلى الصلاة «عليكم بالسكينة» وذلك أن من بركة التابوت أنه إذا كان بينهم فى حرب أو سلم كانت نفوسهم واثقة بحسن المنقلب ، وفيه أيضا كتب موسى عليه السلام ، وهى مما تسكن لرؤيتها نفوس الأمة وتطمئن لأحكامها ، فالظرفية على الأول مجازية ، وعلى الثانى حقيقية ، وورد فى حديث أسيد بن حضير إطلاق السكينة على شىء شبه الغمام ينزل من السماء عند قراءة القرآن ، فلعلها ملائكة يسمون بالسكينة .

والبقية فى الأصل : ما يفضل من شىء بعد انقضاء معظمه ، وقد بينت هنا بأنها مما ترك آل موسى وآل هارون ، وهى بقايا من آثار الألواح ، ومن الثياب التى ألبسها موسى أخاه

هارون ، حين جعله الكاهن لبنى إسرائيل ، والحافظ لأمور الدين ، وشعائر العبادة قيل : ومن ذلك عصا موسى .

ويجوز أن تكون البقية مجازا عن النفيس من الأشياء ؛ لأن الناس إنما يحافظون ، على النفائس فتبقى كما قال النابغة :

بَقِيَّةُ قدْر من قُدور تُوُورِثَتْ لآل الجُلاح كابرا بعد كابر

وقد فسر بهذا المعنى قول رويشد الطائى :

إنْ تُذنبوا ثم تأتينى بقيتكم فما علىَّ بذنب منكمُ فَوْت

أى تأتينى الجماعة الذين ترجعون إليهم فى مهامكم ، وقريب منه إطلاق التايد على القديم من المال الموروث .

والمراد من آل موسى وآل هارون أهل بيتهما : من أبناء هارون ؛ فإنهم عصبة موسى ؛ لأن موسى لم يترك أولادا ، أو ما تركه آلهما هو آثارهما ، فيئول إلى معنى ما ترك موسى وهارون وآلهما ، أو أراد مما ترك موسى وهارون فلفظ آل مقحم كما فى قوله « أدخلوا ءال فرعون أشد العذاب » .

وهارون هو أخو موسى عليهما السلام وهو هارون بن عمران من سبط لاوى ولد قبل أن يأمر فرعون بقتل أطفال بنى إسرائيل وهو أكبر من موسى ، ولما كلم الله موسى بالرسالة أعلمه بأنه سيشرك معه أخاه هارون فيكون كالوزير له ، وأوحى إلى هارون أيضا ، وكان موسى هو الرسول الأعظم ، وكان معظم وحى الله إلى هارون على لسان موسى ، وقد جعل الله هارون أول كاهن لبنى إسرائيل لما أقام لهم خدمة خيمة العبادة ، وجعل الكهانة فى نسله ، فهم يختصون بأحكام لا تشاركهم فيها بقية الأمة منها تحريم الخمر على الكاهن ، ومات هارون سنة ثمان أو سبع وخمسين وأربعمائة وألف قبل المسيح ، فى جبل هور على تخوم أرض أدوم فى مدة التيه فى السنة الثالثة من الخروج من مصر .

وقوله « تحمله الملائكة » حال من (التابوت)، والحمل هنا هو الترحيل كما فى قوله تعالى « قلت لا أجد ما أحملكم عليه » لأن الراحلة تحمل راكبها ؛ ولذلك تسمى حمولة وفى حديث غزوة خيبر : « وكانت الحمر حمولتهم » وقال النابغة :

* يُخَال به راعى الحُمولة طائرا *

فمعنى حمل الملائكة التابوت هو تسييرهم بإذن الله البقرتين السائرتين بالعجلة التى عليها التابوت إلى محلة بنى إسرائيل ، من غير أن يسبق لهما إلف بالسير إلى تلك الجهة ، هـذا هو الملاقى لما فى كتب بنى إسرائيل .

وقوله « إن فى ذلك لأية لكم إن كنتم مؤمنين » الإشارة إلى جميع الحالة أى فى رجوع التابوت من يد أعدائكم إليكم ، بدون قتال ، وفيما يشتمل عليه التابوت من آثار موسى عليه السلام ، وفى مجيئه من غير سائق . ولا إلف سابق .

﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ قَالُوا۟ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ. 249 وَلَمَّا بَرَزُوا۟ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ. 250 فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ﴾

عطفت الفاء جملة : لما فصل ، على جملة « وقال لهم نبيئهم إن الله قد بعث لكم » لأن بعث الملك ، لأجل القتال ، يترتب عليه الخروج للقتال الذى سألوا لأجله بعث النبيء ، وقد حذف بين الجملتين كلام كثير مقدر : وهو الرضا بالملك ، ومجيء التابوت ، وتجنيد الجنود ؛ لأن ذلك مما يدل عليه جملة: فصل طالوت بالجنود .

ومعنى فصل بالجنود: قطع وابتعد بهم ، أى تجاوزوا مساكنهم وقراهم التى خرجوا منها وهو فعل متعد : لأن أصله فصل الشيءَ عن الشيء ثم عدوه إلى الفاعل فقالوا فصل نفسه حتى صار بمعنى انفصل ، فحذفوا مفعوله لكثرة الاستعمال، ولذلك تجد مصدره الفصل بوزن مصدر

المتعدى ، ولـكنهم ربما قالوا فصل فصولا نظرا لحالة قصوره ، كما قالوا صده صدا ، ثم قالوا صد هو صدا ، ثم قالوا صد صدودا . ونظيره فى حديث صفة الوحى « أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس فيفصم عنى وقد وعيت ما قال » أى فيفصل نفسه عنى ، والمعنى فينفصل عنى .

وضمير قال راجع إلى طالوت ، ولا يصح رجوعه إلى نبيئهم ، لأنه لم يخرج معهم ، وإنما أخبر طالوت عن الله تعالى بأنه مبتليهم، مع أنه لم يكن نبيئا يوحى إليه : إما استنادا لإخبار تلقاه من صمويل ، وإما لأنه اجتهد أن يختبرهم بالشرب من النهر لمصلحة رآها فى ذلك ؛ فأخبر عن اجتهاده ، إذ هو حكم الله فى شرعهم فأسنده إلى الله ، وهـذا من معنى قول علماء أصول الفقه إن المجتهد يصح له أن يقول فيما ظهر له باجتهاده «إنه دين الله» أو لأنه فى شرعهم أن الله أوجب على الجيش طاعة أميرهم فيما يأمرهم به ، وطاعة الملك فيما يراه من مصالحهم، وكان طالوت قد رأى أن يختبر طاعتهم ومقدار صبرهم بهذه البلوى فجعل البلوى من الله ؛ إذ قد أمرهم بطاعته بها وعلى كل فتسمية هذا التـكليف ابتلاء تقريب للمعنى إلى عقولهم: لأن المقصود إظهار الاعتناء بهذا الحـكم ، وأن فيه مرضاة الله تعالى على الممتثل ، وغضبه على العاصى ، وأمثال هذه التقريبات فى مخاطبات العموم شائعة ،وأكثر كلام كتب بنى إسرائيل من هذا القبيل ، والظاهر أن الملك لما علم أنه سائر بهم إلى عدو كثير العدد ، قوى العدد أراد أن يختبر قوة يقينهم فى نصرة الدين ، ومخاطرتهم بأنفسهم ، وتحملهم المتاعب ، وعزيمة معاكستهم نفوسهم ، فقال لهم إنـكم ستمرون على نهر، وهو نهر الأردن، فلا تشربوا منه فمن شرب منه فليس منى ، ورخص لهم فى غرفة يغترفها الواحد بيده يبل بها ريقه ، وهذا غاية ما يختبر به طاعة الجيش، فإن السير فى الحرب يعطش الجيش، فإذا وردوا الماء توافرت دواعيهم إلى الشرب منه عطشا وشهوة، ويحتمل أنه أراد إبقاء نشاطهم: لأن المحارب إذا شرب ماء كثيرا بعد التعب، انحلت عراه و مال إلى الراحة ، وأثقله الماء . والعرب تعرف ذلك قال طفيل يذكر خيلهم :

فلمـا شَارَفَتْ أعــلام طى وطىٌّ فى المَغَار وفى الشعاب
سَقَيْنَاهُنَّ من سهل الأداوى فمصطبح على عَجَـل وآبى

يريد أن الذى مارس الحرب مرارا لم يشرب ؛ لأنه لا يسأم من الركض والجهد ، فإذا كان حاجزا كان أخفَّ له وأسرعَ ، والغر منهم يشرب لجهله لما يراد منه ، ولأجل هذا رخص لهم فى اغتراف غرفة واحدة .

والنهَر بتحريك الهاء ، وبسكونها للتخفيف ونظيره فى ذلك شَمَر وبَحَر وحَجَر فالسكون ثابت لجميعها .

وقوله « فليس منى » أى فليس متصلا بى ولا علقة بينى وبينه ، وأصل «من» فى مثل هذا التركيب للتبعيض ، وهو تبعيض مجازى فى الاتصال ، وقال تعـالى « ومن يفعل ذلك فليس مِنَ الله فى شىء » وقال النابغة :

إذا حاولتَ فى أَسَدٍ فُجورا فإنى لستُ منك ولستَ منى

وسمى بعض النحاة « من » هذه بالاتصالية . ومعنى قول طالوت « ليس منى » يحتمل أنه أراد الغضب عليه والبعد المعنوى ، ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش ، فلا يـكمل الجهاد معه ، والظاهر الأول : لقوله « ومن لم يطعَمْه فإنه منى » لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه ، ولو لم يكن هذا مراده لـكان فى قوله « فمن شرب منه فليس منى » غنية عن قوله « ومن لم يطعمه فإنه منى » ؛ لأنه إذا كان الشارب مبعدا من الجيش فقد علم أن من لم يشرب هو باقى الجيش .

والاستثناء فى قوله « إلا من اغترف غرفة بيده » من قوله « فمن شرب منه » لأنه من الشاربين ، وإنما أخره عن هذه الجملة ، وأتى به بعد جملة « ومن لم يطعمه » ليقع بعد الجملة التى فيها المستثنى منه مع الجملة المؤكدة لها ؛ لأن التأكيد شديد الاتصال بالمؤكد ، وقد علم أن الاستثناء راجع إلى منطوق الأولى ومفهوم الثانية ، فإن مفهوم من لم يطعمه فإنه منّي أن من طعمه ليس منه ، ليعلم السامعون أن المغترف غرفة بيده هو كمن لم يشرب منه شيئاً ، وأنه ليس دون من لم يشرب فى الولاء والقرب ، وليس هو قسما واسطة . والمقصود من هـــذا الاستثناء الرخصة للمضطر فى بلال ريقه ، ولم تذكر كتب اليهود هذا الأمر بترك شرب الماء من النهر حين مرور الجيش فى قصة شاول ، وإنما ذكرت قريبا منه إذ قال فى سفر صمويل : لما ذكر أشد وقعة بين اليهود وأهل فلسطين ، « وضنك رجال إسرائيل فى ذلك اليوم ؛ لأن شاول حلف القوم قائلا ملعون من يأكل خبزا إلى المساء حتى أنتقم من أعدائى » وذكر فى سفر القضاة فى الإصحاح السابع مثل واقعة النهر ، فى حرب جَدعون قاضى إسرائيل للمديانيين ، والظاهر أن الواقعة ، تـكررت لأن مثلها يتـكرر فأهملتها كتبهم فى أخبار شاول .

وقوله «لم يطعمه » بمعنى لم يذقه ، فهو من الطعم بفتح الطاء ، وهو الذوق أى اختبار المطعوم ،

وكان أصله اختبار طعم الطعام أى ملوحته أو ضدها ، أو حلاوته أو ضدها ، ثم توسع فيه فأطلق على اختبار المشروب، ويعرف ذلك بالقرينة، قال الحارث بن خالد المخزومى. وقيل العرجى:

فإنْ شئتِ حرَّمْتُ النساء سواكم ‌ ‌ ‌ ‌ وإنْ شئتِ لم أَطْعم نقاخاً ولا بَرْدا[1]

فالمعنى لم أذق . فأما أن يطلق الطعم على الشرب أى ابتلاع الماء فلَا ، لأن الطعم الأكل ولذلك جاء فى الآية والبيت منفيا ، لأن المراد أنه لم يحصل أقل ما يطلق عليه اسم الذوق ، ومن أجل هذا عيروا خالد بن عبد الله القسرى لما أخبر وهو على المنبر بخروج المغيرة بن سعيد عليه فقال « أطعمونى ماء » إذ لم يعرف فى كلام العرب الأمر من الإطعام إلا بمعنى الأكل ، وأما من يطلب الشراب فإنما يقول اسقونى لأنه لا يقال طعم بمعنى شرب ، وإنما هو بمعنى أكل[2] .

والغرفة بفتح الغين فى قراءة نافع، وابن كثير ، وابن عامر و وأبى جعفر المرَّة من الغرْف وهو أخذ الماء باليد ، وقرأه حمزة ، وعاصم ، والكسائى ، ويعقوب ، وخلفُ ، بضم الغَين ، وهو المقدار المغروف من الماء . ووجه تقييده بقوله « بيده » مع أن الغرف لا يكون إلا باليد لدفع توهم أن يكون المراد تقديرَ مقدار الماء المشروب ، فيتناوله بعضهم كرها ، فربما زاد على المقدار فجعلت الرخصة الأخذ باليد . وقد دل قوله « فشربوا منه » على قِلة صبرهم ، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب، ولذلك لم يلبثوا أن صرحوا بعدَ مجاوزة النهر فقالوا « لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده » فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء ، ويحتمل أنهم كانوا يعلمون قوة العدو، وكانوا يسرون الخوف ، فلما اقترب الجيشان ، لم يستطيعوا كتمان ما بهم .

وفى الآية انتقال بديع إلى ذكر جند جالوت ، والتصريح باسمه ، وهو قائد من قواد الفلسطينيين اسمه فى كتب اليهود جُلْيَات كان طوله ستة أذرع وشبرا ، وكان مسلحاً مدرعا ، وكان لا يستطيع أن يبارزه أحد من بنى إسرائيل ، فكان إذا خرج للصف عرض عليهم مبارزته وعيرهم بجبنهم .

(١) هو شاعر جاهلى قتل يوم بدر والنقاخ بضم النون وبخاء معجمة هو الماء الصافى والبرد قيل هو النوم والظاهر أنه أراد الماء البارد والخطاب لليلى بنت أبى مرة بن عروة بن مسعود

(٢) لدلالته على الهلع واضطراب الفؤاد فيعتريه العطش وقد هجاه بعضهم لذلك فقال :

بلَّ المنابر من خوف ومن وَهَل ‌ ‌ ‌ ‌ واستطعم الماء لما جدَّ فى الهرَب

فأشار إلى هجائه بأنه طلب الماء وبأنه استطعمه أى سماه طعاما .

وقوله « قال الذين يظنون أنهم مُلَقوا الله » الآية ، أى الذين لا يحبون الحياة ويرجون الشهادة فى سبيل الله ، فلقاء الله هنا كناية عن الموت فى مرضاة الله شهادة وفى الحديث «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » فالظن على بابه . وكم ، فى قوله « كم من فئة » خبرية لامحالة إذ لا موقع للاستفهام فإنهم قصدوا بقولهم هذا تثبيت أنفسهم وأنفس رفقائهم ، ولذلك دعوا إلى ما به النصر وهو الصبر والتوكل فقالوا ، « والله مع الصبٰرين » .

والفئة: الجماعة من الناس مشتقة من الفىء وهو الرجوع ، لأن بعضهم يرجع إلى بعض ، ومنه سميت مؤخرة الجيش فئة ، لأن الجيش يفىء إليها . وقوله « ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا » هذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله، وعبروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة لقوة الصبر فإن القوة والكثرة يتعاوران الألفاظَ الدالة عليهما ، كقول أبي كبير الهذلى :

كثير الهوى شتىَّ النوى والمسالك

وقد تقدم نظيره ، فاستعير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة وتثبيت الأقدام استعارة لعدم الفرار شبه الفرار والخوف بزلق القدم ، فشبه عدمه بثبات القدم فى المأزق.

وقد أشارت الآية فى قوله « فهزموهم » إلخ إلى انتصار بنى إسرائيل على الفلسطينيين وهو انتصار عظيم كان به نجاح بنى إسرائيل فى فلسطين وبلاد العمالقة ، مع قلة عددهم فقد قال مؤرخوهم إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشا فيه ثلاثة آلاف رجل ، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضنك شديد واختبأ معظم الجيش فى جبل افرايم فى المغارات والغياض والآبار ، ولم يعبروا الأردن ، ووجم طالوت واستخار صمويل ، وخرج للقتال فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذى معه فلم يجد إلا نحو ستمائة رجل ، ثم وقعت مقاتلات كان النصر فيها لبنى إسرائيل ، وتشجع الذين جبنوا واختبأوا فى المغارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة ، وفى تلك الأيام من غير بيان فى كتب اليهود لمقدار المدد بين الحوادث ولا تنصيص على المتقدم منها والمتأخر ومع انتقالات فى القصص غير متناسبة ، ظهر داود بن يسى اليهودى إذ أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسى فى بيت لحم ويمسح اصغر أبناء يسى ليكون ملكا على إسرائيل بعد حين ، وساق الله داود إلى شاول (طالوت) بتقدير عجيب فحظى عند شاول، وكان داود من قبل راعى غنم أبيه ، وكان ذا شجاعة ونشاط

وحسن سمت ، وله نبوغ فى رمى المقلاع ، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيون مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جُلْيَات كما تقدم ، فلم يستطع أحد مبارزته فانبرى له داود ورماه بالمقلاع فأصاب الحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واعتلاه داود واخترط سيفه وقطع رأسه ، فذهب به إلى شاول وانهزم الفلسطينيون ، وزوج شاول ابنته المسماة ميكال من داود ، وصار داود بعد حين ملكا عوض شاول ، ثم آتاه الله النبوءة فصار ملكا نبيئا ، وعلمه مما يشاء . ويأتى ذكر داود عند قوله تعالى : « وتلك حجتنا ءاتينٰها إبرٰهيم على قومه » فى سورة الأنعام .

﴿ وَلَوْلَا دِفَٰعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ 251

ذيلت هذه الآية العظيمة ، كل الوقائع العجيبة ، التى أشارت بها الآيات السالفة : لتدفع عن السامع المتبصر ما يخامره من تطلب الحكمة فى حدثان هذه الوقائع وأمثالها فى هذا العالم ولكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان ، وحكمة من حكم التاريخ ، ونظم العمران التى لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية ، وقبل إدراك ما فى مطاويها ، عطفت على العبر الماضية كما عطف قوله « وقال لهم نبيئهم » وما بعده من رؤوس الآى . وعدل عن المتعارف فى أمثالها من ترك العطف ، وسلوك سبيل الاستئناف . وقرأ نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب ولولا دفاع الله الناس بصيغة المفاعلة ، وقرأه الجمهور دفع بصيغة المجرد .

والدفاع مصدر دافع الذى هو مبالغة فى دفع لا للمفاعلة ، كقول موسى جابر الحنفى :

لا أشتهى يا قوم إلا كارها باب الأمير ولا دفاع الحاجب

وإضافته إلى الله مجاز عقلى : كما هو فى قوله « إن الله يدٰفع عن الذين ءامنوا » أى يدفع لأن الذى يدفع حقيقة هو الذى يباشر الدفع فى متعارف الناس وإنما أسند إلى الله لأنه الذى قدره وقدر أسبابه . ولذلك قال « بعضهم ببعض » فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى . وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام. قال:

* فدفعتها فتدافعت *

وهو ذب عن مصلحة الدافع ومعنى الآية: أنه لولا وقوع دفع بعض الناس بعضا آخر بتكوين الله وإبداعه قوة الدفع وبواعثه فى الدافع ، لفسدت الأرض : أى من على الأرض ، واختل

نظام ما عليها : ذلك أن الله تعالى لما خلق الموجودات التى على الأرض من أجناس ، وأنواع، وأصناف ، خلقها قابلة للاضمحلال ، وأودع فى أفرادها سننا دلت على أن مراد الله بقاؤها إلى أمد أراده ، ولذلك نجد قانون الخَلَفية منبثا فى جميع أنواع الموجودات فما من نوع إلا وفى أفراده قوة إيجاد أمثالها لتكون تلك الأمثال أخلافا عن الأفراد عند اضمحلالها، وهذه القوة هى المعبر عنها بالتناسل فى الحيوان ، والبذر فى النبت ، والنضح فى المعادن ، والتولد فى العناصر الكيماوية . ووجود هذه القوة فى جميع الموجودات أول دليل على أن موجدها قد أراد بقاء الأنواع ، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معينة ، لاختلال أو انعدام صلاحيتها ، ونعلم من هذا أن الله خالق هذه الأكوان لا يحب فسادها ، وقد تقدم لنا تفسير قوله « وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

ثم إن الله تعالى كما أودع فى الأفراد قوة بها بقاء الأنواع ، أودع فى الأفراد أيضا قوى بها بقاء تلك الأفراد بقدر الطاقة ، وهى قوى تطلُّب الملائم ودفع المنافى ، أو تطلُّب البقاء وكراهية الهلاك ، ولذلك أودع فى جميع الكائنات إدراكات تنساق بها ، بدون تأمل أو بتأمل ، إلى مافيه صلاحها وبقاؤها ، كانسياق الوليد لالتهام الثدى، وأطفال الحيوان إلى الأثداء والمراعى، ثم تتوسع هذه الإدراكات ، فيتفرع عنها كل ما فيه جلب النافع الملائم عن بصيرة واعتياد . ويسمى ذلك بالقوة الشاهية . وأودع أيضا فى جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى الذب عن أنفسها ، ودفع العوادى عنها ، عن غير بصيرة ، كتعريض اليد بين الهاجم وبين الوجه، وتعريض البقرة رأسها بمجرد الشعور بما يهجم عليها من غير تأمل فى تفوق قوة الهاجم على قوة المدافع ثم تتوسع هاته الإدراكات فتتفرع إلى كل مافيه دفع المنافر من ابتداء بإهلاك من يُتوقع منه الضر، ومن طلب الكِن ، واتخاذ السلاح ، ومقاومة العدو عند توقع الهلاك ، ولو بآخر ما فى القوة. وهو القوة الغاضبة ولهذا تزيد قوة المدافعة اشتدادا عند زيادة توقع الأخطار حتى فى الحيوان. وما جعله الله فى كل أنواع الموجودات من أسباب الأذى لمريد السوء به أدل دليل على أن الله خلقها لإرادة بقائها، وقد عوَّضَ الإنسان عما وهبه إلى الحيوان العقلَ والفكرة فى التحيل على النجاة ممن يريد به ضررا ، وعلى إيقاع الضر بمن يريده به قبل أن يقصده به ، وهو المعبر عنه بالاستعداد. ثم إنه تعالى جعل لكل نوع من الأنواع ، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع لغيره ولنفسه ليحرص كل على بقاء الآخر . فهذا ناموس عام . وجعل

الإنسان بما أودَعه من العقل هو المهيمن على بقية الأنواع. وجعل له العلم بما فى الأنواع من الخصائص، وبما فى أفراد نوعه من الفوائد.

فخلْق الله تعالى أسباب الدفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مريد الضر بوسائل يستعملها المراد إضراره، ولولا هذه الوسائل التى خولها الله تعالى أفراد الأنواع، لاشتد طمع القوى فى إهلاك الضعيف، ولاشتدت جراءة من يجلب النفع إلى نفسه على منافع يجدها فى غيره، فابتزها منه، ولأفرطتْ أفراد كل نوع فى جلب النافع الملائم إلى أنفسها بسلب النافع الملائم لغيرها، مما هو له، ولتناسى صاحب الحاجة، حين الاحتياج، ما فى بقاء غيره من المنفعة له أيضا. وهكذا يتسلط كل ذى شهوة على غيره، وكل قوى على ضعيفه، فيهلك القوى الضعيف، ويهلك الأقوى القوىّ، وتذهب الأفراد تباعا، والأنواع كذلك حتى لا يبقى إلا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع، وذلك شيء قليل، حتى إذا بقى أعوزته حاجات كثيرة لا يجدها فى نفسه، وكان يجدها فى غيره: من أفراد نوعه، كحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض، أو من أنواع أخر، كحاجة الإنسان إلى البقرة، فيذهب هدرا.

ولما كان نوع الإنساع هو المهيمن على بقية موجودات الأرض وهو الذى تظهر فى أفراده جميع التطورات والمساعى، خصته الآية بالكلام فقالت: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» إذ جعل الله فى الإنسان القوة الشاهية لبقائه وبقاء نوعه، وجعل فيه القوة الغاضبة لرد المفرط فى طلب النافع لنفسه، وفى ذلك استبقاء بقية الأنواع؛ لأن الإنسان يذب عنها لما فى بقائها من منافع له.

وبهذا الدفاع حصلت سلامة القوى، وهو ظاهر، وسلامة الضعيف أيضا لأن القوى إذا وجد التعب والمكدرات فى جلب النافع، سئم ذلك، واقتصر على ما تدعو إليه الضرورة. وإنما كان الحاصل هو الفساد، لولا الدفاع، دون الصلاح، لأن الفساد كثيرا ما تندفع إليه القوة الشاهية بما يوجد فى أكثر المفاسد من اللذات العاجلة القصيرة الزمن، ولأن فى كثير من النفوس أو أكثرها الميل إلى مفاسد كثيرة، ولأن طبع النفوس الشريرة ألا تراعى مضرة غيرها، بخلاف النفوس الصالحة، فالنفوس الشريرة أعمد إلى انتهاك حرمات غيرها، ولأن الأعمال الفاسدة أسرع فى حصول آثارها، وانتشارها، فالقليل منها يأتى على الكثير من الصالحات، فلا جرم لولا دفاع الناس بأن يدافع صالحهم المفسدين، لأسرع ذلك فى فساد حالهم، ولعم الفساد أمورهم فى أسرع وقت.

وأعظم مظاهر هذا الدفاع هو الحروب ؛ فبالحرب الجائرة يطلب المحارب غصب منافع غيره ، وبالحرب العادلة ينتصف المحق من المبطل ، ولأجلها تتألف العصبيات والدعوات إلى الحق ، والإنحاء على الظالمين ، وهزم الكافرين .

ثم إن دفاع الناس بعضهم بعضا يصد المفسد عن محاولة الفساد ، ونفس شعور المفسد بتأهب غيره لدفاعه يصده عن اقتحام مفاسد جمة .

ومعنى فساد الأرض : إما فساد الجامعة البشرية . كما دل عليه تعليق الدفاع بالناس ، أى لفسد أهل الأرض ، وإما فساد جميع ما يقبل الفساد ، فيكون فى الآية احتباك ، والتقدير : ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض وبقية الموجودات بعضها ببعض لفسدت الأرض : أى من على الأرض ولفسد الناس .

والآية مسوقة مساق الامتنان ، فلذلك قال تعالى « لفسدت الأرض » لأنا لا نحب فساد الأرض : إذفى فسادها ـ بمعنى فساد ما عليها ـ اختلالُ نظامنا ، وذهاب أسباب سعادتنا ، ولذلك عقبه بقوله « ولكن الله ذو فضل على العٰلمين » فهو استدراك مما تضمنته «لولا» من تقدير انتفاء الدفاع؛ لأن أصل «لولا» «لو» مع «لا» النافية: أى لو كان انتفاء الدفاع موجودا لفسدت الأرض وهذا الاستدراك فى هذه الآية أدل دليل على تركيب (لولا) من (لو) و (لا) : إذ لا يتم الاستدراك على قوله « لفسدت الأرض » لأن فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع ، إن قلنا «لولا» حرف امتناع لوجود .

وعلق الفضل بالعالمين كلهم لأن هذه المنة لا تختص .

﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ 252

الإشارة إلى ما تضمنته القصص الماضية وما فيها من العبر ، ولكن الحكم العالية فى قوله « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض » ، وقد نزّلها منزلةَ المشاهد لوضوحها وبيانها وجعلت آيات لأنها دلائل على عظم تصرف الله تعالى وعلى سعة علمه .

وقوله « وإنك لمن المرسلين » خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم : تنويها بشأنه ، وتثبيتا لقلبه ، وتعريضا بالمنكرين رسالته . وتأكيد الجملة بإنّ للاهتمام بهذا الخبر ، وجىء بقوله « من المرسلين » دون أن يقول : « وإنك لرسول الله » ، للرد على المنكرين بتذكيرهم أنه ما كان بدْعا من الرسل ، وأنه أرسله كما أرسل من قبله ، وليس فى حاله ما ينقص عن أحوالهم.



فهرس القسم الثاني
من الجزء الثاني

سورة البقرة

واذكروا الله في ايام معدودات ـ إلى ـ اليه تحشرون 261
ومن الناس من يعجبك قوله ـ إلى ـ ولبئس المهاد 265
ومن الناس من يشري نفسه ـ إلى ـ رؤوف بالعباد 272
يا ايها الذين آمنوا ادخلوا ـ إلى ـ عزيز حكيم 275
هل ينظرون إلاّ أن يأتيهم الله ـ إلى ـ ترجع الأمور 281
سل بني اسرائيل ـ إلى ـ شديد العقاب 288
زين للذين كفروا الحياة الدنيا ـ إلى ـ بغير حساب 293
كان الناس امة واحدة ـ إلى ـ فيما اختلفوا فيه 298
وما اختلف فيه الا الذين اوتوه ـ إلى ـ صراط مستقيم 308
ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ـ إلى ـ نصر الله قريب 313
يسألونك ماذا ينفقون ـ إلى ـ فإن الله به عليم 317
كتب عليكم القتال ـ إلى ـ وانتم لاتعلمون 319
يسالونك عن الشهر الحرام ـ إلى ـ قتال فيه كبير 323
وصد عن سبيل الله ـ إلى ـ أكبر من القتل 328
ولايزالون يقاتلونكم ـ إلى ـ إن استطاعوا 331
ومن يرتدد منكم عن دينه ـ إلى ـ هم فيها خالدون 332
ان الذين آمنوا والذين هاجروا ـ إلى ـ غفور رحيم 337
يسألونك عن الخمر والميسر ـ إلى ـ من نفعهما 338
ويسالونك ماذا ينفقون ـ إلى ـ في الدنيا والآخرة 351
ويسالونك عن اليتامى ـ إلى ـ عزيز حكيم 354
ولاتنكحوا المشركات ـ إلى ـ لعلهم يتذكرون 359

ويسالونك عن المحيض ـ إلى ـ ويحب المتطهرين 364

نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم 370

وقدموا لانفسكم ـ إلى ـ وبشر المؤمنين 374

ولا تجعلوا الله عرضة ـ إلى ـ سميع عليم 375

لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ـ إلى ـ غفور حليم 380

للذين يؤلون من نسائهم ـ إلى ـ سميع عليم 384

والمطلقات يتربص بانفسهن ـ إلى ـ إن أرادوا إصلاحا 388

ولهن مثل الذي عليهن ـ إلى ـ عزيز حكيم 396

الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان 403

ولا يحل لكم ان تأخذوا ـ إلى ـ فيما افتدت به 407

تلك حدود الله فلا تعتدوها ـ إلى ـ هم الظالمون 413

فان طلقها فلاتحل له من بعد ـ إلى ـ حدود الله 414

وتلك حدود الله يُبيِّنها لقوم يعلمون 420

واذا طلقتم النساء ـ إلى ـ ظلم نفسه 421

ولا تتخذوا آيات الله هزوًا ـ إلى ـ بكل شيءٍ عليم 424

واذا طلقتم النساء ـ إلى ـ وأنتم لاتعلمون 425

والوالدات يرضعن أولادهن ـ إلى ـ بما تعملون بصير 429

والذين يتوفون منكم ـ إلى ـ بما تعملون خبير 441

ولا جناح عليكم فيما عرضتم به ـ إلى ـ حتى يبلغ الكتاب أجله 450

واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم ـ إلى ـ غفور حليم 456

لاجناح عليكم ان طلقتم النساء ـ إلى ـ بما تعملون بصير 456

حافظوا على الصلوات ـ إلى ـ لله قانتين 465

فان خفتم فرجالا او ركبانا ـ إلى ـ ما لم تكونوا تعلمون 469

والذين يتوفون منكم ـ إلى ـ عزيز حكيم 471

وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين 474

كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون 475

الم تر إلى الذين خرجوا - إلى - سميع عليم 475
من ذا الذي يقرض الله - إلى - واليه ترجعون 481
ألم تر إلى الملأ من بني اسرائيل - إلى - عليم بالظالمين 484
وقال لهم نبيّهُم إن الله قد بعث لكم طالوت - إلى - واسع عليم 489
وقال لهم نبيّهُم إن آية ملكه - إلى - إن كنتم مؤمنين 492
فلما فصل طالوت بالجنود - إلى - وعلّمه مما يشاء 495
ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض - إلى - ذو فضل على العالمين 500
تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين 503